

دراسات هيجلية

تأليف

المكتوب الإمام عبد الفتاح إمام

١٩٨٥

دار الثقافة للنشر والتوزيع

الطبعة - ت : ٩٠٤٦٩٦

دراسات هيجلية

تأليف

الدكتور إمام عبد الفتاح إمام

١٩٨٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت ٩٠٤٦٩٦

« فى تصورى أن هيجل هو آخر مفكر عملاق أصيل فى المجرى
الرئيسى لقطور الفلسفة • وأنا أشك كثيراً فيما اذا كانت الحركات
الفلسفة فى أيامنا هذه قد استطاعت أن تسبر أغوار فكره وأن
تستحوذ عليها • ولا يظنن ظان أننى أقصد بذلك القول بأنه ينبغى علينا
تجاهل هذه الحركات أو احتقارها • كلا ، على الاطلاق ! فهى ربما
كشفت عن حقائق لم يصل اليها هيجل • لكنى أريد أن أقول انه ينبغى
علينا أن نظل باستمرار بالقرب من النبع ، ومن المجرى الرئيسى ،
وليس فى استطاعتنا أن نجده فى أى مكان أعماق مما نجده عند هيجل » •

• ١ • • ريبين

H. A. Reyburn :

« The Ethical Theory of Hegel » , p. XVIII .

مقدمة

هذه مجموعة من الدراسات الهيجلية كتبت على فترات متباعدة قد تزيد عن خمسة عشر عاماً ، ونشر بعضها في مجلات أكاديمية (كالحوليات) وبعضها الآخر في مجلات ثقافية عامة توقفت الآن عن الصدور (كالفكر المعاصر أو تراث الانسانية) • ولما كان يصعب على القارئ أن يحصل على هذه المجلات المتعددة – والمتباعدة زمنياً – فقد رأيت جمعها ونشرها معاً في كتاب واحد • وفضلاً عن ذلك فقد أضفت إليها مجموعة من الدراسات الجديدة التي لم يسبق نشرها ، وقسمتها الى مجموعات وفقاً للموضوع الذي تعالجه ، كما أنني أضفت في النهاية محاولة لاعداد قاموس للمصطلحات الهيجلية أمل أن يساعد الباحثين في هذه الفلسفة على فهم لغة هيجل المستعصية ، وتذليل جانب ولو ضئيل من المهمة الشاقة التي يعاني منها كل من يدرس الهيجلية ، وهي البحث عن مصطلح باللغة العربية يقترب من مصطلح هيجل لا سيما وأن فيلسوفنا قد أعلن أنه يريد للفلسفة أن تتحدث الألمانية ١.

وسوف يسعدني كثيراً أن تنتج هذه الدراسات في تقريب بعض الأفكار الهيجلية الى القارئ العربي وتبسيطها دون أن تخل بمضمونها ، وأن تعمل على جذبها الى فلسفة تعد بحق ، من أعق وأعظم الفلسفات التي ظهرت في التاريخ على الاطلاق •

القاهرة ٦ يوليو ١٩٨٤

امام عبد لفتاح امام

- المجموعة الأولى : دراسات عامة
- ١ - مشورمية المثالية الهيكلية
 - ٢ - النوع الساذق

ثورة المثالية الهيجلية

١ - حملات مسعورة ..

تعرضت المثالية الهيجلية لحملات بالغة العنف شنتها مذاهب متعددة ، ومفكرون مختلفون أشد ما يكون الاختلاف : تجريبيون ، وبرجماتيون ، وماركسيون ، ووضعيون ، وطبيعيون .. الخ . وأنه لمن عجب أن يحتشد مثل هذا العدد الضخم في محاربة فلسفة بعينها فينتكفئ مفكرون ، بغير لقاء تم بينهم ، ولأسباب بالغة التنوع ، على محاربة الهيجلية ، لكنه دليل على قوة هذه الفلسفة وصلابتها ، فالآراء المتافهة لا تحتاج الى جهد في نقدها دع عنك أن تحتاج الى مجهود عدد ضخم من الفلاسفة المتخصصين !

ثار عليها الفلاسفة التجريبيون المعاصرون ، على اختلاف ألوانهم وتعدد نحلهم ، وهاجموها بمنف واعتبروها مجموعة من الأخطاء المنطقية والاستنتاجات الميتافيزيقية الفاسدة التي يغلب عليها التصنع والافتعال ، وشبهوا ثلاثيتها برقصة « الفالس » التي يرقصها الناس ثلاثا ثلاثا ، وأطلقوا على هيجل كاتم أسرار المطلق وحامل أختامه (١) .

وقاد « جورج مور G. Moore » في انجلترا الثورة على نفوذ المثالية الهيجلية بصفة عامة ونفوذ مكنتجارت (تلميذ هيجل) بصفة خاصة حين نشر مقاله الشهير « تنفيذ المثالية .. Refutation of Idealism » عام ١٩٠٣ الذي اعتبر حدا فاصلا بين عهدين مثالية القرن التاسع عشر وتجريبية القرن العشرين (٢) .

(١) H. D. Aiken : The Age of Ideology p . 76 (Mentor Book New York . 1955) .

(٢) فعل فعل نفس الشيء « وليم جيمس W. James » في الولايات المتحدة رغم اعترافه بأنهم « أبناء عاتون لهيجل ! » — فناد حملة بهلطة ضد =

وهاجمها الماركسيون بعنف لروحانياتها وقربها من الدين ووصفوها بأنها « صوفية بغيضة » واعتبروا المذهب الهيجلي أقرب الى المذاهب الغيبية ، وحتى حين اعترفوا بثورية الجدل الهيجلي فانهم نسبوا « هذا الاكتشاف » الى أنفسهم لأن هيجل لم يكن يعلم عن هذه الثورة شيئا ولم يكن يستهدفها ! ومن هنا فقد تمعدوا الحديث عنه فى الثوب المثالى الصوفى الذى يكرهونه فحسب ، ولا يفتأون يرددون « الأخطاء » التى وقع فيها ، والآراء الاجتماعية « الرجعية » التى عبر عنها مغتبطين بعنورهم على مجال واسع للنقد والتجريح ، وكثيرا ما يطيب لهم الحديث عما يسمونه « التخريف الميتافيزيقى عند هيجل »^(٣) . حتى انتهى الأمر أخيرا الى القول بأن هيجل : « شوه الجدل كما فعل أفلاطون من قبل فى نظريته عن المثل »^(٤) .

وهاجمها مفكرون آخرون ، ألمان وغير ألمان ، أساءوا فهمها فظنوها تدعو « لمبادأة الواقع » وتعمل على « التمسك بالوضع الراهن » واعتقدوا أنها تعوق التقدم والمتطور^(٥) . بل ان فلسفتها السياسية ،

= النفوذ الهيجلي فى امريكا الذى مثله « جوزيا رويس . . J. Royce » وغيره من الفلاسفة المثاليين — قارن : الترجمة العربية لمقال مور السالف الذكر بعنوان « حوض الانثالية » بقلم الدكتور احمد فؤاد كامل وهو المعداد الثامن من سلسلة النصوص التى تصدرها دار نشر الثقافة — القاهرة ١٩٧٦ — وانظر ايضا :

W. Kaufmann : Hegel : Rinterpretation, Texts, and Commentary. P. 288 Boubloday a Comp. N. Y. 1965.

(٣) الأستاذ محمد مغد الشوباشي : « الفلسفة السياسية » ص ١٢٧ دار الثقافة ببيروت عام ١٩٥٥ . وراجع كتابنا « المنهج الجدلي عند هيجل » ص ٢٩٤ وما بعدها — دار النوير بيروت علم ١٩٨٢
(٤) O. Yakhot : « Dialectical Materialiam » p. 128.

(٥) سوف نناقش هذه الآراء بشيء من التفصيل فى الكتاب الذى نعدده عن الفلسفة السياسية عند هيجل . ولكن يكفى ان نقول الان ان صورة هيجل السياسية ظلت فى المؤلفات الانجليزية ، بصفة خاصة ، بالغة السوء الى ان ظهرت الدراسات الحديثة التى تنصف هيجل فى سبعينات هذا القرن =

فى رأيهم ، كانت تستهدف أساسا خدمة « فردريك فلهلم » ملك بروسيا ، وتدعيم نظامه السياسى القائم فى بروسيا آنذاك ! فذهب « فريز Fries » الفيلسوف الألمانى المتعصب الذى عاصر هيجل — الى القول بأن « فلسفة الحق » — كتاب هيجل الرئيسى فى الفلسفة السياسية « كتاب ترعرع لا فى حقيقة العلم وإنما فى قمامة المذل والخنوع »^(٦) . وذهب شوبنهاور فيلسوف التشاؤم الى القول بأن هيجل : « دجال ومشعوذ » . أما كارل بوبر K. popper الذى عقد فصلا كاملا فى كتابه : « المجتمع المفتوح وأعداؤه » لمهاجمة هيجل ، فقد اعتبر الفلسفة الهيجلية كارهة على البشرية ووصف منهجها الجدلى بأنه : « منهج حواة يستخرج أرانب من قبة الميثافيزيقا »^(٧) .

ولعل هذا ما دعا « بوزانكيت B. Bosanquet » الى أن يقول عن كتاب فلسفة الحق لهيجل أنه « كتاب ربما يكون قد أسىء فهمه أكثر بكثير

= وفى استطاعتنا أن نمسح مثلا كتاب « بوبر » : « المجتمع المفتوح » الذى كتبه وهو فى ذهنه مهاجمة الفلسفة السياسية عند هيجل بالذات ، وربما كان بوبر مسئولاً الى حد كبير عن ترويج كثير من الأفكار الخاطئة عن هيجل . وقارن أيضا كتاب مؤرخ كبير هو : « هيربرت فيشر » تاريخ أوروبا فى العصر الحديث ترجمة الأستاذ نجيب هاشم ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .. الخ .

ولقد عبر عن هذه الآراء الخاطئة نفسها « برتراند رسل » فى كتابه « مقالات لا تروق Unpopular Essays p. 22 » — وأيضا الفصل الذى عقده رسل عن هيجل فى كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » من ص ٧٥٧ حتى ص ٧٧٣ History of Western Philosophy وجود . فى كتابه « مرشد الى الفلسفة والسياسة »

C. E. M. Joad : Guide to Philoso. and politics p. 594.

B. Bosanquet : The Philosophical Theory of the State p. 229 - 230 London - Macmillan 1958.

وراجع أيضا مقالنا : « فلسفة الحق لهيجل » مجلة تراث الإنسانية — المعداد الثالث من المعداد الرابع — وقارن ترجمتنا « لأصول فلسفة الحق » ص ٩ دار التفويض بيروت ..

K. Popper : The Open Society & its Enemies « Vol. (٧) p. 25.

مما أسىء فهم أى كتاب آخر من كتب الفلاسفة السياسيين العظام اذا استثنينا جمهورية أفلاطون» (٨) .

٢ - المثالية .. والتقدم

لسنا نهذف من هذا المقال الى الدفاع عن الجدل الهيجلى وبيان ثوربته فقد سبق أن سقنا رأينا وفصلنا ما له وما عليه فى دراسة مستفيضة (٩) . لكننا نود أن نناقش هنا فكرة راجت ، خطأ ، فى المكتبة العربية بصفة عامة والفلسفية منها بوجه خاص ، مفادها أن الفلسفة المادية هى وحدها الفلسفة التقدمية ، فى حين أن الفلسفة المثالية هى الفلسفة الرجعية المحافظة ، أو بمعنى آخر : لكى تكون تقدماً فطليكَ أن تكون مادياً لا تؤمن بالروح ، أو الفكر والعقل حين يكون أساساً للمادة ، لأن الفلسفة المادية على اختلاف ألوانها هى وحدها كما شاع فى ثقافتنا العربية ، التى ترتبط بأرض الواقع الصلبة ، وهى وحدها القريبة من العلم ، وهى وحدها التى لا تخلق فى خيالات وأوهام ، وهى وحدها التى لا تمجد الأوضاع الراهنة ، سياسية كانت أو اجتماعية ، وبإختصار هى وحدها التى تسير التقدم والتطور وتدفع بالفكر الى الامام . أما اذا كنت مثالياً Idealist فانت رجعى متأخر عدو للتقدم والصرية ، أو محافظ وهو أضعف الايمان ! والقضية التى يقوم عليها مقالنا هذا تزعم ، على العكس ، أن المذاهب المادية أو التجريبية أو الوضعية هى التى يمكن أن توصف من الناحية الميتافيزيقية البخنة بأنها تعوق التقدم والتطور فى حين أن المثالية الهيجلية بالذات تقوم على فكرة ثورية تماماً وبالتالى فهى تدفع بالفكر خطوات سريعة الى الامام .

عائنا أن نبداً أولاً بتحديد المقصود من « المثالية الهيجلية » . ونحن

B. Bosanquet : op . cit. p. 229.

(٨)

(٩) راجع كتابنا : « المنهج الجلى عن هيجل » - دار المعارف بمصر عام ١٩٦٨ لا سيما الفصل الثانى من الباب الرابع من ص ٣٦٧ الى ص ٤٠٤ .

نعرف أن المذهب المثالي *Idealism* مشتق لنويا من كلمة *Idea* أي فكرة (لا من كلمة *Ideal* بمعنى مثل أعلى كما يظن البعض) . ومعنى ذلك أنه مذهب يرتكز حتى من اشتقاقه اللغوي ذاته على الفكر ، أو هو المذهب الذي يجعل الفكر — أو العقل أو الروح ، وهي كلها كلمات متقاربة المعنى — أساسا له . ولم يخرج هيغل عن هذا التعريف التقليدي للمذهب المثالي ، فالفكر عنده هو الأساس لكل شيء : الفكر هو المبتدأ وكل ما في الكون حديث عنه وخبر ! لكن هيغل يضيف إلى ذلك فكرة جديدة بالغة العمق وهي نفسها بداية الخيط في ثورية المثالية الهيكلية — وهذه الفكرة هي كما يلي :

إذا كان الفكر هو الأساس فمعنى ذلك أنه الحقيقة النهائية لكل شيء ومعناه أيضا أن كل حقيقة لابد أن تكون فكرا ، فما ليس فكرا ليس حقيقة أو بمعنى أكثر دقة ليس حقيقة نهائية . ومن ناحية أخرى فإن الفكر لا متناه إذ لا يمكن أن يحده سوى الفكر ، أعني أنه لا يحده إلا بذاته ، فهو المحدود بذاته ، وكل ما هو محدود بذاته فهو غير متناه ، وهذا هو اللامتناهي الحقيقي : « لأن اللامتناهي الحقيقي هو الذي يحدد نفسه بنفسه » (١٠) . وإذا كان الفكر أو اللامتناهي هو الحقيقة النهائية فإن ما يضاد الفكر كالمادة مثلا ليس هو الحقيقة ، والمادة متناهية ، وأذن فكل ما هو متناه غير حقيقي ، وعلى ذلك فالأشياء الموجودة أمانا والتي يزرع بها العالم الخارجي ليست هي الحقيقة ووجودها لا يمثل الوجود الحقيقي ، أو الحقيقة النهائية . ومن هنا فإن الوقائع المغطاة التي تبدو للذهن العادي لأول وهلة ذات مظهر إيجابى ، أو ذات وجود حقيقى مستقل ليست على نحو ما تبدو عليه ، أعني أنها لا هي حقيقة ولا مستقلة . يقول هيغل شارحا هذه الفكرة في عبارة موجزة : « أساس المذهب المثالي هو القضية القائلة بأن المتناهي ذو طبيعة مثالية ، فالمذهب المثالي في

(١٠) قارن مقولة اللامتناهي الحقيقي واللامتناهي الفاسد في كتابنا : « المنهج الجدلى عند هيغل » ص ١٧٩ حتى ص ١٨٢ .

الفلسفة لا يعتمد على شيء آخر سوى اعتماده على القول بأن المتناهي ليس له وجود حقيقى . وكل فلسفة هى بالضرورة فلسفة مثالية ، أو أنها ، على الأقل تتخذ من المثالية مبدأ لها . » (١١) . ومعنى ذلك أن المذهب المثالى هو ذلك المذهب الذى يعتمد فى رأى هيجل على فكرة أساسية تقول أن الأشياء الموجودة فى العالم الخارجى موجودات متناهية ، ولما كنا قد ذكرنا أن الحقيقة لا متناهية ، فلننا نصل الى نتيجة هى أن هذه الموجودات ليس لها وجود حقيقى وكل فلسفة فى نظر هيجل ، ترتكز على هذه الفكرة وهى بالتالى فلسفة مثالية .

ويستطرد هيجل فى شرح هذه الفكرة فيقول : « أن الدين نفسه يشارك الفلسفة ، بالضرورة فى رفضها القول بأن للمتناهى وجودا حقيقيا ، أو أنه شيء نهائى أو مطلق . » (١٢) . ومعنى ذلك أن الدين يدعم المثالية ويساندها فى هذه الفكرة الأساسية ، فبالعالم فى نظر الدين ليس هو الوجود الحقيقى لأنه وجود متناه كما أنه ليس شيئا نهائيا أو مطلقا . لأن العالم مجرد ظاهر أو مظهر خارجى ، أما الحقيقة النهائية فهى الله ، الذى هو فكر خالص أو عقل محض على حد تعبير الفلاسفة المسلمين ، ولهذا فانه هو وحده : الوجود المطلق .

فى هذه الفكرة التى تبدو واضحة وبسيطة فى ظاهرها تكمن ثورية المثالية الهيجلية وقوتها الدافعة كما يكمن السبب فى مجاربة المذاهب المختلفة لها . فإذا كان القياس لكل حقيقة هو الفكر أو العقل فان معنى ذلك أن كل ما لا يتفق مع الفكر لابد من تجاوزه لأنه ترتيب للحقيقة ، أو هو على أحسن الأحوال ، يمثل نصف الحقيقة أو هو بالتعبير الهيجلى

Hegel : Science of Logic « Eng. Trans. by W. H. Johnston & Struthers Vol. 1p. 168 George Allen London 1951. and Encyclop of Philosophical Sciences, Eng. Trans. By Wallace p. 178.

Ibid.

(١٢)

الشعور أحدى الجانب أو وحيد الجانب . ومن ثم فإذا أردنا الوصول إلى الحقيقة كلها وجب علينا أن نتجاوز هذه الوقائع المغطاة « أو أنصاف الحقائق هذه » لنصعد إلى مرحلة أعلى . وهذه المرحلة ستخون بغير شك أكثر صدقاً من المرحلة التي سبقها لكنها ما دامت قد تحققت في الواقع الفعلي الخارجي فقد أصبحت متناهية ومن هنا نتحتم علينا أن نتجاوزها لكي ننتقل إلى مرحلة أعلى . وقد نتساءل : لكن متى نصل إلى النهاية ؟ أو ما هي المرحلة التي نطمئن إذا ما وصلنا إليها إلى أننا قد وصلنا إلى الحق المصراح وانتهينا إلى الحقيقة الكاملة ؟ والجواب هو كما يلي : لقد سبق أن ذكرنا أن الحقيقة الكاملة لا متناهية وأن الفكر ، أو العقل أو الروح ، هو اللامتناهي الحقيقي ، ومعنى ذلك أننا حين نسمي إلى الحقيقة الكاملة فإننا نريد الوصول إلى الفكر أو الروح ، وحين نصل إلى الروح باننا نصل إلى النهاية : إلى خاتمة المطاف . ولما كانت الروح هي التي تقوم بهذا السعي ، ولما كانت هي نفسها لامتناهية ، فإن ذلك يعني أن الروح تسعى إلى الوصول إلى ذاتها أي إلى التعرف على نفسها ، أو هي يلغة هيكل تسعى للوصول إلى مرحلة الوعي الذاتي : أن تكون هي الذات الساعية وهي الموضوع الذي تسعى إليه في آن مما .

ولما كانت الروح تسعى إلى الوصول إلى ذاتها فإنها لا تقنع قط بكل ما هو متناه ما بلغ تطوره أو رقيه وتقدمه . أن كل مرحلة متناهية : شأنها شأن كل متناه بصفة عامة ، إنما تحمل بذور فناؤها في جوفها أعني أنها لابد من أن تتجاوز م لابد من تحطيمها عن طريق جعلها قنطرة ومعبراً إلى مرحلة أعلى ، يقول هيجل متحدثاً عن خصائص المتناهي (التي هي في الوقت نفسه خصائص المسادة والعالم الخارجي بأسره) : « أن المتناهي يلغى نفسه ، ولا يأتي ذلك من الخارج فحسب ، بل أن طبيعته نفسها هي التي تتسبب في الفناء فهو بنشاطه الخاص ينقلب إلى ضده » (١٣) .

Hegel : « Encyclop . of Philosophical Sciences, » (١٣)
Eng Trans. by W. Wallace Vol. I (81) z.

صحيه أن المتناهي الذي يوجد امامى فى العالم الخارجى يبدو للرجل العادى مستقلا قائما بذاته ، هذه المنضدة ، موجودة فى العالم قائمة مستقلة عن كل شىء آخر ، وتلك هى صفات اللامتناهي ، فكان الأشياء المادية فى العالم الخارجى ترتدى ثوب اللامتناهي أمام الرجل العادى أو رجل التسارع ، لكن ذلك لا يصعد أمام النظرة الفلسفية الحقيقة الفاحصة : فهذه المنضدة لا يكون لها معنى ولا تفهم جيدا إلا من حيث علاقتها بالشجرة التى خرجت منها من ناحية ، وبالنجار الذى صنعها من ناحية ثانية ، وبى أنا نفسى الذى استخدمها لى يكتب عليها أو أتناول طامى من ناحية ثالثة ، فهى ليست اذن مستقلة عن غيرها من موجودات العالم ، وهى ليست حقيقة نهائية مطلقة : « وكل فلسفة تعزو إلى الوجود المتعين المتناهي بما هو كذلك ، وجودا حقيقيا مطلقا ونهائيا ، لا تستحق اسم الفلسفة » . (١٤) وإذا كانت الفلسفات المادية أو التجريبية تعطى لوقائع الخارجية المتناهية قيمة نهائية وسلطانا مطلقا وتعتبرها الحقيقة الكاملة ، والمرجع الأخير ، كما يشاع فى كثير من الأحيان ، فانها لا تكون فى نظر هيغل فلسفة أصيلة بل لا تستحق حتى اسم الفلسفة على الإطلاق .

هكذا نتبين أن المثالية الهيجلية تسير فى خط مضاد تماما لمسير الفلسفة التجريبية الحديثة : « ذلك لأن لوك ، وهيوم ، وغيرهما من التجريبيين قد حصروا الناس فى حدود ما هو « معطى » ، أعنى فى حدود النظام القائم للأشياء والحوادث ، وأصبح من العسير تجاوز هذا النظام » . (١٥) وعلى هذا النحو أصبحت الفلسفة التجريبية عبدا لمعطيات الواقع الموجودة فى العالم الخارجى فهى المرجع الأخير ، وهى الحقيقة النهائية التى لا يمكن لنا تجاوزها ولنتأخذ مثلا فلسفة هيوم

Hégl : Science of Logic Vol. p. 168.

(١٤)

(١٥) هيربرت ماركوز : « العقل والفورة » ترجمة الدكتور فؤاد زكريا
ص ٤٣ — الهيئة العامة للكتاب والنشر عام ١٩٧٠ .

التجريبية لنجد أن المبدأ الأساسى فى هذه الفلسفة هو اضافة السلطة المطلقة على الواقع الذى تأتىنا منه جميع الانطباعات الحسية التى تكون فى النهايه معارفنا ، فجميع أفكارنا (سواء أكانت انطباعات أم أفكارا) بالغا ما بلغت من التعقيد والتركيب ، أو من السمو والرفعة ، فهى لابد أن تنقل فى النهاية ، فى نظر هيوم ، الى مجموعه من الانطباعات الحسية التى استقينها عن طريق الحواس الخمس من العالم الخارجى ، والا لكانت كاذبة لاختلافها الوهم اختلافا . ومعنى ذلك أن الطريقة الوحيدة للتحقق من صحة فكرة أو معلومة هى عند هيوم الرجوع الى المعطيات المباشرة أمامنا فى العالم الخارجى ^(١٧) . وعلينا هنا أن نفسأل : اذا كانت هذه افلسفة تجعل معيار الصدق مطابقة أفكارنا لواقع الخارجى فكيف يمكن لنا أن نغير هذا الواقع لكى ندفع به الى السلام ؟ .. اذا كان هذا الواقع هو الأساس وهو المرجع النهائى فكيف نغيره ؟ .. الا يعنى الرجوع المستمر الى الواقع الخارجى تجميد هذا الواقع ليكون معيارا دائما وثابتا للحقيقة ؟ .. هكذا كانت الأشياء فى العالم الخارجى ، وعلى هذا النحو ينبغى أن تظل قائمة ، وكل ما يتفق معها فهو صواب ، وكل ما يخالفها فهو باطل : فباسم أى تقدم يمكن أن يقال ان هذا اللون من الفلسفة تقدمى أو ثورى ؟ .. كيف تلتقى الثورية والتقدمية مع التقييد والاعاقة والتجمد على صعيد واحد ؟ ! ألا يشبه قولنا : أن المواطن الصالح هو ذلك الذى يطيع نظام الدولة القائم ، والمواطن الصالح هو أيضا ذلك الذى يثور لتغييره وتغييره الى نظام أفضل ؟ ! كيف يطيع ويثور فى آن ؟ ! الحق أنه اذا كانت هذه الفلسفة التجريبية تريد منا اطاعة الواقع والرجوع المستمر اليه فان علينا أن نعترف صراحة بأنها ضد التقدم لأن التقدم يعنى التغيير فى حين أن الفلسفة التجريبية ، أو المسادية عموما ، تطالبنا بالابقاء على الأوضاع الراهنة .

(١٦) تارن الدكتور زكى نجيب محمود « ديفيد هيوم » ص ٣٤ — ٢٥
دار المعارف بـ مصر عام ١٩٥٨ — وتارن أيضا النص رقم واحد فى نهاية هذا الكتاب ص ١٧١ وما بعدها .

ومن حق الفلسفة المثالية الهيجلية فى هذه الحالة أن ترى أن مثل هذا المذهب لا يعنى سوى استسلام العقل ، لأنه ما لم يكن لدى العقل تصورات ضرورية وشاملة ، تصورات لا يستمد صحتها من التجربة ، بل من طبيعة العقل نفسه فإنه سوف يظل أسيرا للواقع المعطى أمامه (١٧) .

ومن هنا فإن هيجل يعلمنا أن الوقائع ليس لها فى ذاتها سلطة ، وكل ما هو معطى ينبغى أن يبرر أمام العقل . « والمعيار الأول للعقل هو فقدان الثقة فى سلطة الأمر الواقع . » وهكذا تبدو ثورية المثالية الهيجلية بقدر ما يبدو الجانب المحافظ فى الفلسفات الوضعية والتجريبية والمادية ، وهى الفلسفات التى تترتكز على يقين الواقع (١٨) .

لن تجد فى الهيجلية ، إذن ، عبادة للواقع ، ولا تقديسا للمعطيات الخارجية لأن الروح تعمل باستمرار على تحطيم هذا الواقع وتدمير تلك المعطيات وعن طريق هذا التدمير يتم سلب الصور الجزئية القائمة لتحل محلها صور جديدة ، وبدوام هذه العملية واستمرارها تحصل الروح على المساهية الحقيقية . يقول هيجل فى هذا المعنى : « بينما تعمل الروح من ناحية على إلغاء الواقع وتحطيم دوام ما تكونه ، فإنها تظفر فى الوقت ذاته بالمساهية ، وبالفكر ، وبالعنصر الكلى لذلك الذى كانت عليه . » (١٩) . ومعنى ذلك أن الروح فى مسارها تدمر باستمرار الصور الجزئية المتناهية القائمة فى العالم الخارجى سواء أكانت صورا طبيعية أم روحية من صنعها ، فهذه القطعة من الحجر لأنها متناهية فلا تبقى على حالها وليست مستقلة عن غيرها ، أعنى أنها ليست وجودا

(١٧) قارن هـ . ماركيز « العمل والثورة » ص ٤٤ وإيفسا ص ١١٧ وكذلك ص ١٢٥ .

(١٨) إلم عبد افتاح إلم : « ثورة السلب » مقال بجملة الفكر المعاصر العدد ٦٨ أكتوبر ١٩٧٠ — وقارن أيضا مقدمتنا لترجمة العربية لكاتب هيجل « محاضرات فى فلسفة التاريخ » دار نشر الثقافة القاهرة ١٩٧٢

(١٩) محاضرات فى فلسفة التاريخ لهيجل — الجزء الأول ص ١٧٦ .

من أجل ذاتها (فغايتها ليست كامنة بداخلها بحيث تظل هكذا مستقلة)
ولكنها وجود من أجل الآخر ، من أجل الروح البشرى الذى يستخدمها
فيمصنعها فى جدار ليقوم منها منزلا أو جسرا ، أو يصنع منها
تمثالا .. الخ . وهكذا تلغى صورتها المباشرة ، وعن طريق هذا الانواء
تجاوز صورتها القديمة وتنقل الى مرحلة أعلى وهكذا يتم التطور ،
ويسير النمو ، ويحقق التقدم . وما يقال عن أشياء الطبيعة يقال على نحو
أكثر دقة عن موضوعات الروح : المجتمع والأخلاق ، والعادات والتقاليد
والثقافة والعلم ونظام الدول وقوانينها .. الخ ذلك كله لابد أن يلغى
صورة المباشرة لتحل محلها صور جديدة . وهو موضوع سوف نعرض له
فى مكان آخر . لكن هب أن الموجودات الطبيعية ظلت على حالها دون أن
تستخدمها الروح . فماذا تكون النتيجة ؟ فى هذه الحالة لا يكون
هناك تقدم ولا تطور حتى ولو تغيرت هذه القطعة من الحجر بفعل
العوامل الطبيعية فذابت فى ماء المطر أو تفتت بفعل حرارة الشمس .
ذلك لأن هذه التغيرات كلها ليست سوى تغير من صورة طبيعية الى صورة
طبيعية أخرى دون أن يكون هناك تقدم حقيقى ، تماما كما هى الحال
حين يتغير الماء بفعل الحرارة فيتحول الى بخار بحيث يفتنى من الاناء
الذى كان يغطى ويتحول الى بخار فى العالم الخارجى ، لكنه مع ذلك
يظل موجودا كما كان من قبل وان كان فى صورة أخرى على الاعشاب
والأرض ، وفى شكل ندى .. الخ . فليس ذلك سوى تغير فى المكان
فحسب ومن هنا فقد قال هيجل فى عمق نافذ : « تحولات التاريخ هى
تقدم الى شئ أفضل وأكمل . أما التغيرات التى تحدث فى الطبيعة
مهما يكن تعدادها ، فانها لا تعرض علينا سوى دورة يعاد تكرارها
باستمرار . فليس هناك « جديد تحت الشمس » يحدث فى ميدان
الطبيعة . ولهذا فان التفاعل المتعدد الاشكال بين ظواهرها لا يثير
الا الشعور بالضجر ، فالجديد لا يظهر الا فى تلك الاحداث التى تحدث
فى المجال الروحى . وهذه الخاصية التى يتمتع بها عالم الروح تشير
فى حالة الانسان الى مصير مختلف أتم الاختلاف عن مصير الأشياء التى

هى طبيعىة فصحب • هذا المصير الانسانى المختلف هو القابلية للتغير . وهو تغير الى الأفضل والاحسن والنزوع الى تحقيق مزيد من الدمال ٠٠ «^(١٠) . ومن هنا فان طبيعة لا تاريخ لها فى حين أنه يمكن تعريف النروح ، على العكس بان لها تاريخا يمثل الشوط الذى قطعتة منذ فجر التاريخ حتى الان فى سبيل أن تجعل نفسها موضوعية أعنى أن تتحقق فى العالم الخارجى على هيئة تنظيمات اجتماعية ومؤسسات وقوانين وتشريعات وضعية وفنون ومذاهب فلسفية يضمها جميعا نظام اجتماعى وسياسى معين ، وتزدهر هذه الحياة الثقافية التى نسميها بالحضارة فترة ثم تنهار لتحل محلها حضارة أخرى تمثل مرحلة أعلى فى سير الروح : « ونتيجة هذا المسار أن الروح تجعل نفسها موضوعية وتدمر الصور الجزئية لوجودها وتظفر من ناحية أخرى بفهم شاملا للعنصر الخلى الذى يتضمنه هذا الوجود »^(٢١) .

فلروح عند هيجل هى الأساس وهى تصنع ذاتها وتكون نفسها نتيجة لنشاطها الخاص ، بحيث تصبح موضوعية ، ونشاطها الخاص هو تجاوز لدائرة الوجود المباشر البسيط غير المنعكس ، وهو سلب لهذا الوجود وعودة الى ذاتها^(٢٢) .

٣ - العقل ٠٠ والحرية

يقول كارل بوبر : « حين بدأ الحزب الرجعى فى عام ١٨١٥ يستعيد قوته فى بروسيا ، وجد نفسه فى حاجة ماسة الى أيديولوجية يستند اليها • ولقد كان دور هيجل هو أن يلبى هذه الحاجة • ولقد لبأها بأحياء أفكار المعارضين الأول للمجتمع المفتوح وأعنى بهم : هيراقليطس ، وأفلاطون ، وأرسطو • فكما أن الثورة الفرنسية أعادت اكتشاف الأفكار

(٢٠) المرجع نفسه ، ص ١٣٨ .

(٢١) نفس المرجع ، ص ١٧٧ .

(٢٢) المرجع نفسه .

المخالدة عن الحرية والاختاء والمساواة فقد أعاد هيجل اكتشاف الافكار المعادية للعقل وللحرية .» (٢٣) • أى أن فلسفة هيجل السياسية كانت الايديولوجية التى اعتمد عليها التيار الرجعى بعد عودة الملكية الى بروسيا وانتهاء حكم نابليون ، فقد روج هيجل فى ذلك الوقت للافكار المعادية للعقل والحرية • ولما كانت الفلسفة السياسية عند هيجل هى التطبيق العملى للمثالية الهيجلية ولما كانت هذه الفلسفة هى ما يقصده « بوبر » على وجه التحديد ، فاننا نود أن نسذل هنا : أصبح أن الفلسفة السياسية عند هيجل تناصر المرجعية وتعادى التقدم .• ؟ أهقا أعاد هيجل اكتشاف الافكار المعادية للعقل والحرية ؟

أما أن هيجل كان معاديا للعقل فهو قول ظاهر البطلان ، بل هو قول يدعو الى العجب الشديد من باحث مثل « بوبر » اشتهر بدراساته فى ميدان منهج البحث العلمى فكان الاجدر به أن يتحرى الدقة فيما يقول • ذلك لأن فلسفة هيجل كلها تدور حول موضوع واحد هو العقل فى صورته المتنوعة : العقل محضا فى المنطق ، والعقل فى حالة تخارج فى فلسفة الطبيعة ، والعقل حين يعود الى نفسه فى فلسفة الروح • واذا كان موضوع المنطق هو العقل الخالص فان ذلك يعنى أنه عقل مجرد أى أنه لم يوجد بعد وجودا فعليا فى العالم ، ثم يبدأ هذا العقل المجرد فى التحول الى ضده الى التلاقل وهو المادة الصلبة فى الطبيعة • أما فى فلسفة الروح فهو يعود الى نفسه مارا بالطبيعة : انه الآن العقل العينى الذى يوجد فى العالم الفعلى (٢٤) • تلك هى الصورة العامة للفلسفة الهيجلية بأسرها وهى تدور حول العقل ولا تعاديه كما يزعم « بوبر » •

لكن بوبر يقصد ، فى الاعم الاغلب ، فلسفة هيجل السياسية ، فهى أكثر جوانب المذهب الهيجلى فى رأيه ايغالا فى المرجعية ومعاداة

K. Popper . The Open Society, « Vol. p. 28 . (٢٣)

(٢٤) قارن ذلك بالتفصيل فى كتابنا : « المنهج الجدلى عند هيجل : ص ٢١ وما بعدها .

للتقدم ونفوراً من العقل والحرية ، فهل صحيح أن فلسفة الحق التي عرض فيها هيجل آراءه السياسية تناصر الرجعية وتعاذى العقل ؟

الواقع أن الفلسفة السياسية عند هيجل تعتمد اعتماداً رئيسياً على العقل مما يحض رأى بوبر الذى لم يقرأ لهيجل سوى تلخيصات مشوهة مبتورة كانت هى المسئلة ، على الأرجح ، عن قصور الفكرة التى كونها عن هيجل عموماً وفلسفته السياسية على وجه خاص (٢٥) . وفى استطاعتنا أن نلاحظ ، فى سهولة ويسر ، كيف تشتق الحقوق عند هيجل من صميم العقل ذاته ، فالملكية التى يفتتح بها كتابه « فلسفة الحق » تستمد من طبيعة العقل يقول : « الشخص لا يوجد بوصفه عقلاً الا فى الملكية .. » (٢٦) . ومن هنا فان عناصر الملكية هى ذاتها عناصر عقلية . ويقول هيجل أيضاً : « العقل هو الذى يجعل من الضروري أن يدخل الناس فى علاقات تعاقدية .. » (٢٧) والعقد هو القسم الثانى بعد الملكية . كما أن العقل أيضاً هو الذى يصحح الخطأ الذى يقع فيه الناس حين يتعاقدون ويفشلون ، حتى اذا ما ارتفع الخطأ الى حد ارتكاب الجريمة قامت العقوبة على أسس عقلية (٢٨) . ومعنى ذلك أن الحقوق الاساسية للفرد ، وعناصر المجتمع وتكوين الدولة ... الخ تعتمد على العقل . يقول هيجل أيضاً : « الغاية العقلية للانسان هى أن يحيا فى دولة ، واذا لم تكن ثمة دولة فان العقل يحتم ، فى الحال تأسيس مثل هذه الدولة .. » (٢٩) . أو بعبارة أوضح : « أن الحق ليس

W. Kaufmann . The Hegel Myth and Its Method in (٢٥)
« Hegel A Collection of Critical Essays » p. 21 (Anchor Book
1972) .

Hegel : Philosophy of Right « Eng. Trans. by T. (٢٦)
M. Knox p. 236 (Oxford - 1942) .

Ibid, p. 242 . (٢٧)

Ibid, p. 66-74. (٢٨)

Ibid . p. 242. (٢٩)

مشتقا تجريبيا ولكنه يضرب بجذور عميقة في طبيعة العقل نفسه . . . «^(٣٠) . وهذا هو السبب الذي جعل هيجل يعارض « سافيني » ومدرسته التي ذهبت الى أن القوانين التي توجد في أمة من الأمم ليست الا جزءا من الوعي القومي لهذه الأمة ، أو على حد تعبير سافيني نفسه : « ان القوانين تنشأ في الأمة كما تنبت النباتات من الأرض » ، ومن ثم فإن التصورات والأفكار عما هو حق وعدل تختلف من أمة الى أمة «^(٣١) . وهذا هو الفرق بين الدراسات التاريخية لاصل القانون وبين الدراسات الفلسفية لهذا الموضوع نفسه ، فالفكر الفلسفي يعمد الى سبر أغوار الصور الخارجية ليكشف عن النبض الداخلي للموضوع ، على حد تعبير هيجل ، مستهدفا إدراك الجوهر الخالد والباطني فيما هو موجود «^(٣٢) . وتلك هي الطبيعة العقلية للحق أو فكرته الشاملة «^(٣٣) .

أما قول « بوير » أن هيجل كان معاديا للحرية فهو أكثر بطلانا من القول السابق . ويكفي أن نستشهد بدراسة حديثة جدا (صدرت عام ١٩٧٢) يقول صاحبها في أول عبارة فيها : « ان تجد فكرة مركزية في فلسفة هيجل أكثر من فكرة الحرية . فهو يشير الى الحرية المتحققة بالفعل على أنها « الغاية المطلقة والهدف النهائي الذي ينشده سير العالم » . وليس كتابه « فلسفة الحق » سوى مناقشة حقيقية وأصيلة للحرية «^(٣٤) .

والواقع أن هيجل يقول منذ فاتحة هذا الكتاب : « أساس الحق

Ibid. (٣٠)

Ibid . p. 307. (٣١)

Ibid, p. 10 - 11 . (٣٢)

Ibid, p. 14. (٣٣)

R. Schacht : « Hegel on Freedom » in Hegel A (٣٤)
Collection of Critical Essays « p. 290. » .

هو الروح بصفة عامة . ومجاله الخاص ونقطة بدايته هي الإرادة : والإرادة حرة ، والحرية هي جوهر الحق وغايته هي أن معا . ونسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل ، وهو عالم الروح ، وقد خرج من ذات نفسه بوصفه طبيعة ثانية . . « (٣٥) » . والحرية هي أيضا الفكرة المركزية في فلسفته عن التاريخ : « فتاريخ العالم ليس الا تقدم الوعي بالحرية » . كما يقول لنا هيجل (٣٦) . وبصفة عامة فان ماهية الروح وجوهرها عنده هي الحرية (٣٧) ومن نتائج الفلسفة النظرية القول بأن الحرية هي الحقيقة الوحيدة للروح (٣٨) .

بل ان هيجل ليحرص على أن يبينها الى أن الحرية التي يعنيها ليست حرية سببية كحرية ذلك المفكر الرواقى الذى كان ينسحب من المجتمع ولا يكثر بالاعلال التى تكبل يديه وقدميه ويكتفى بأن « روحه حر » . ذلك لأن الجسد ، في رأى هيجل ، هو تجسيد لحيثي ، ولما كنت كائنا حرا يحيا في هذا البدن : « فان هذا الموجود الحي ينبغى ألا يساء استخدامه فيعامل معاملة الدواب . . « (٣٩) » . ومن هنا فان هيجل يهاجم « لوثر » صراحة لقوله : « ان الروح لن تمس ولن تتأثر لو أسبئت معاملة البدن ، لو أخضع شخص لقوة شخص آخر . . « (٤٠) » . فيقول ان هذه العبارة : « ليست سوى حجة سوفسطائية لا معنى لها . . « (٤١) » . فقد يكون في استطاعتى أن أتوقع داخل ذاتي ،

(٣٥) Hegel : Philosophy of Right p. 20.

(٣٦) محاضرات في فلسفة التاريخ ص ٨٦ .

(٣٧) نفس المرجع ص ٨٤ .

(٣٨) المرجع نفسه ، في نفس الصفحة .

(٣٩) Hegel : Philos . of Right p. 43.

(٤٠) Ibid p. 43 - 44 .

(٤١) Ibid .

وأنسحب من وجودى البدنى ، وأجعل جسمى شيئاً خارجياً عنى فأنتظر الى المشاعر الجزئية على أنها شىء خارجى ، بل اننى يمكن أن أكون حراً ولو كنت مقيداً بالأغلال» (٤٢) . لكن ذلك لا يصدق الا اذا كانت هذه الحالة نتيجة لارادة الانسان الحرة ، وحتى فى هذه الحالة فانها لا تصدق الا بالنسبة اليه وحده ، أما بالنسبة الى أى شخص آخر ، فان المرء لا يكون حراً ، اذا كان جسمه مستعبداً ، ولا يكون حراً الا اذا كان يعيش بالفعل على أنه حر ، فالحرية الباطنية ليست الا مرحلة انتقالية فى عملية تحقق الحرية الخارجية (٤٣) . « ومن ثم فان الاذى الموجه الى جسمى هو اذى موجه الى أيضا » (٤٤) . وهكذا يؤكد هيجل موقفه الذى عرضه من قبل فى « ظاهريات الروح » ورفض فيه الحرية الرواقية السلبية التى تتلخص فى موقف ذلك المفكر الذى يقوم أن فى استطاعته أن يكون حراً فى جميع الظروف يستوى فى ذلك أن يكون مرتبعا على العرش أم مكبلا بالسلاسل والقيود (٤٥) والواقع أن الفرد لا يكون حراً فى نظر هيجل الا اذا اعترف به الناس حراً ، وهذا الاعتراف لا يمنح له الا عندما يكون قد برهن على حريته . وفى وسع المرء أن يقدم هذا البرهان بأن يوضح ما لديه من قدرة على موضوعات ارادته وذلك بأن يمتلكها ، ويكتمل فعل الامتلاك عندما يقره الآخرون أو يعترفون به (٤٦) .

ثلاث أفكار أساسية تبرز أمامنا هنا فى ثورية المثالية الهيجلية هى :
أولاً : العناية بتحليل العقل فى جميع مجالاته والدعوة الى اعتباره الحكم الأول لكل تقدم . فلما كان الانسان موجوداً عاقلاً فانه يستطيع

Ibid .

(٤٢)

(٤٣) ه . ماركيز « العقل والثورة » ص ٢٠١ .

Hegel, Philos. of Right p. 41.

(٤٤)

(٤٥) دكتور زكريا ابراهيم : « هيجل او المثالية المطلقة » ص ٢٢٨ .

(٤٦) تارن ماركيز فى كتابه انصاف ص ١٩٤ — ١٩٥ .

بعقه أن يكشف إمكاناته وقدراته الخاصة وأن يتعرف على إمكانات
عالمه ، ومن ثم فهو ليس واقعا تحت رحمة الوقائع المحيطة به ، بل في
استقلالته أن يعرف أن الواقع الفعلي هو أن العبودية واللامساواة هي
السائدة ، ويعترف هيجل صراحة بأن توزيع الملكية السائد انما هو نتاج
لظروف عارضة تتنافى تماما مع المتعضيات العقلية . ان المبدأ الفلسفي
الذي يقضي بالمساواة بين الناس مستمد من العقل ، لكن المساواة هنا
تعنى ضرورة حصول كل شخص على ملكيته ، أما نوع هذه الملكية
ومقدارها فمسألة خاضعة لظروف عارضة (٤٧) . ومن ثم فمن الواجب
تغيير الواقع « غير المعقول الى أن يصبح متمشيا مع العقل » .

ثانيا : الاعتزاز بالحرية التي هي ماهية العقل وجوهره ، لكنهما
ليست حرية سلبية أو حرية باطنية داخلية فحسب بل لابد من تحقيقها
في العالم الخارجي لأن الحرية هنا مقرونة بالإرادة ومرتبطة بها ، ولهذا
فهي تعنى : التحرر . وإذا ما ارتبطت الحرية بالإرادة كان لدينا أدانة
دائمة للعبودية . استمع الى فيلسوف الحرية يقول بعمق نافذ : « اننا
حين نعزو للإنسان حرية مطلقة ، فإن ذلك يعنى في جانب من جوانبه
أدانة للعبودية . فلو كان انسان عبد ، فإن إرادته هي المسؤولة عن
عبوديته ، تماما كما أن إرادة شعب ما هي المسؤولة عن استعباده . وعلى
ذلك فإن خطأ العبودية لا يقع على عاتق المستعبدين والقاهرين ، ولكنه
يقع على عاتق العبيد والمقهورين أنفسهم » (٤٨) دعوة صريحة ومفتوحة
للحرية والتحرر : خلاصك بيدك ، ومصيرك مرهون باستخدام إرادتك
وتحرير نفسك . هل يمكن أن يوصف صاحب هذه الصيحة بأنه نصير
العبودية وعدو للحرية والتحرر ؟ !

ثالثا : من الواضح أنه ليس ثمة عبادة للواقع ، بل على العكس هناك

Ibid. p. 44.

(٤٧)

Ibid. p. 239

(٤٨)

دعوة لتغيير هذا الواقع خصوصا اذا كان غير عقلى حتى يتمشى مع العقل . واذا كانت الاشياء فى البداية تبدو مستقلة وتبدى مقاومة أمام الانسان تريد أن تثبت استقلالها أمام العقل ، فاننا ينبغي أن نبرهن على أن الانسان يملك ارادة حرة مطلقة يسيطر بها على جميع الاشياء التى لا تكون حقائق أو غايات فى ذاتها وانما وسائط لنمو الذات البشرية . ومن ثم : « فلكل انسان الحق فى أن يحطم الشئ » ، وأن يحوله الى شئ خاص به ذلك لأن الشئ بوصفه تخارجا ليس له غاية فى ذاته ، فهو ليس غير متناه وانما هو شئ خارجى »^(٩٦) . ومن ثم فان الارادة الحرة هى التى يركز عليها المذهب المثالى Idealism الذى لا ينظر الى الاشياء كما لو كانت مطلقة ، على حين أن المذهب الواقعى Realism هو المذهب الذى يعلن ، على العكس ، أن الاشياء مطلقة ، حتى ولو لم توجد هذه الاشياء الا فى صورة المتناهى فحسب . يقول هيجل : « ان الحيوانات نفسها تجاوز هذه الفلسفة الواقعية حين تنتفض على هذه الاشياء وتلتهمها وهى بذلك تبرهن على أن الاشياء ليس لها وجود مطلق قائم بذاته »^(٩٧) . والارادة الحرة باستخدامها وتدميرها للموضوعات الخارجية تثبت أن هذه الموضوعات ليس لها وجود قائم بذاته ، وانما هى فقط ذات طبيعية مثالية Ideal وليست واقعية أو حقيقية ، فى حين أن الارادة الحرة لها وجود قائم بذاته كما قال كانط من قبل ، وهى تشكل حقيقة الاشياء ولا توجد الا من أجلها فحسب^(٩٨) .

٤ - خاتمة ***

من الطبيعى أن نتساءل فى نهاية هذه الدراسة عن أسباب الحملات العنيفة التى شنّها المفكرون ضد هيجل . وليس فى استطاعتنا أن نقول أن هذه الحملات مصدرها « الحسد والحقد » كما ينبهنا هيجل نفسه

Ibid. p. 236

(٩٦)

Ibid .

(٩٧)

T. M. Knox (Notes - 18) p. 322.

(٩٨)

حين يتحدث عن : « الشخصيات التاريخية التي يقوم على خدمتها خدم نفسانيون » فهي : « تتخلى عن عظمتها وتوضع على نفس مستوى هؤلاء الخدم وتصبح على صعيد واحد معهم ، بل توضع بالأحرى فى مستوى أقل بضع درجات من مستوى أخلاق أولئك العارفين بخفايا العقول العظيمة . » (٥٢) . يريد أن يقول أن الباحثين الذين يقومون على دراسة عظماء التاريخ « يحقدون » عليهم فيبدأون فى توجيه الانتقادات اليهم وتشفيه أعمالهم بحيث يضعون أنفسهم فى النهاية على قدم المساواة معهم بل أحيانا أعلى من هذه الشخصيات « لأنه لم يفكر فى غزو آسيا » ولا فى اشغال الحروب كما فعل الاسكندر مثلا لكنه « رجل يعيش مستمتعا بالحياة ويترك الآخرين يستمتعون بها » (٥٣) . أى أن الباحثين يتلمسون الأخطاء لعظماء التاريخ ويفخرون أنهم لم يرتكبوا شيئا منها فهم اذن ، فى منزلة أعلى !

لسنا نزعم أن نقد المفكرين لهيجل كان مصدره الحقد والحسد وان كان الأمر لا يخلو من وجود مفكرين صبوا جام غضبهم على هيجل بسبب شهرته التى طبقت الآفاق فحجبتهم عن الناس . وأمامنا « شوبنهاور » كمثال واضح الذى كان يتحرق شوقا الى الشهرة : « وعندما دعى الى جامعة برلين ليبسط فلسفته أمام طلابها كمحاضر خاص ، تمهد أن يحدد لالقاء محاضراته نفس الأوقات التى كان يلقي فيها هيجل محاضراته ، وكان هيجل فى ذلك الحين فى أوج شهرته . وكان شوبنهاور على ثقة تامة بأن الطلاب سيقارنون بينه وبين هيجل فيفضلونه ويقبلون عليه . ولكنه كان حسن الظن أكثر مما ينبغى فى قدرة الطلاب على تقديره . ووجد نفسه يلقي محاضراته أمام صفوف من المقاعد الخاوية . فاستقال من منصبه واقتحم لنفسه من هيجل بالث شهر به . » (٥٤) .

(٥٢) محاضرات فى فلسفة التاريخ ص ١٠٥ من الترجمة العربية .

(٥٣) نفس المرجع ص ١٠٤ .

(٥٤) ول ديورانت : « قصة الفاسفة » ترجمة الدكتور فتح الله المشعشع ص ٣٩٣ — مكتبة المعارف ببيروت — الطبعة الثانية عام ١٩٧٢ .

ومع اعترافنا بأن هناك عوامل ذاتية وشخصية وراء كثير من الطعون والمهجمات التي وجهت الى هيجل ، وأن بعضها ، على الأقل ، قد صدر عن « سوء طوية » كما هي الحال في نقد « شوبنهاور » و « فريز » وغيرهما ، فإن هناك أيضا ألوانا من النقد وجهت الى هذا الفيلسوف عن « سوء فهم » لنصوصه كما هي الحال في انتقادات « فيشر » و « رسل » و « جود » وغيرهم . كما أن هناك من جمع بين الاثنين معا كما فعل كارل بوبر في كتابه الشهير .

ومصدر كبير من مصادر الخلط في فهم الفلسفة الهيجلية يكمن في تلك العبارة التي لاكتها الالسن دون أن تدرك ، في الأعم الأغلب ، مغزاها الحقيقي ، وهي « المعقول متحقق بالفعل ، وما هو متحقق بالفعل معقول » أو « كل ما هو عقلي واقعي ، وكل واقعي عقلي » كما تترجم أحيانا .

ومصدر الخلط يكمن في كلمة الواقعي أو المتحقق بالفعل Wirklich هذه ، فلقد فهمت في كثير من الأحيان على أنها تعني الواقع الحاضر أو ما هو مائل أمامنا على نحو مباشر ، وبالتالي فإن هيجل يدعونا الى عبادة الواقع ما دام يعبر عن العقل .

ولقد ذكر هيجل هذه العبارة لأول مرة في تصدير كتابه « فلسفة الحق » وهو يناقش وظيفة الفلسفة أو وضعها ، على حد تعبيره ، في دراسة المجتمع البشري وتنظيماته السياسية لا سيما الدولة يقول : « ما دامت الفلسفة هي ارتياد المعقول والمكتشف عنه فإنها لهذا السبب تدرس العالم الواقعي الفعلي ، أعني أنها دراسة للحاضر ، فليس مهمتها أن تشيد عالما في الماوراء : عالما مزعوما لا يعلم سوى الله أين يوجد » (٥٥) .

فمهمة الفلسفة هي « فهم الحاضر » لأن الحاضر هو العقل :

« فما هو عقلى متحقق بالفعل ، وما يتحقق بالفعل هو العقلى ، وتلك فكرة يؤمن بها الرجل البسيط الساذج كما يؤمن بها الفيلسوف سواء بسواء ، ومنها تبدأ الفلسفة دراستها لعالم الروح ولعالم الطبيعة على حد سواء » (٥٦) .

ولا يمكن أن نفهم هذه العبارة فهما سليما الا اذا عرفنا معنى كلمة Wirklich عند هيجل . فهذه كلمة تعبر عن مقولة فلسفية ولكي نفهمها فان هيجل نفسه يحيلنا الى المنطق : « لقد عالجت فى تفصيلات المنطق فكرة « التحقق الفعلى » Wirklich Keit » ضمن موضوعات أخرى . ولم أفرق بدقة بينها وبين العرضى فحسب ، وهو أيضا ذا وجود ، لكنى فرقت بينها وبين الوجود الفعلى وكل التفريعات الأخرى للوجود » (٥٧) . وتقع مقولة « التحقق الفعلى أو الواقع هذه » فى القسم الثانى من منطق هيجل وهو دائرة الماهية وهى تشغل فى هذه الدائرة نفس المكانة التى كانت تشغلها مقولة « القدر » فى دائرة الوجود أعنى أنها القمة التى تصل إليها مقولات الماهية فهى اتحاد الوجود والماهية ، ومن ثم فالشئ لا يكون Wirklich لأنه موجود بل لأن وجوده يطابق ماهيته ، هاهنا يكون عقليا أو يعبر عن فكرته الشاملة . Notion - Begriff والفكرة الشاملة هى الطبيعة العقلية للشئ التى تضم وجوده وماهيته فى آن معا ، ولهذا يقول عنه هيجل « ان التحقق الفعلى Wirklich Keit هو اتحاد الماهية والوجود وقد أصبح الآن مباشرا ، أو هو وحدة الداخلى والخارجى » (٥٨) . ومعنى ذلك أن التحقق بالفعل أو الواقعى يعنى ما يحقق طبيعته تماما أو ما يتفق وجوده مع فكرته الشاملة . ولهذا فان « الجسم المريض » و « الدولة الفاسدة » رغم أنها موجودات فى العالم الخارجى لكنها ليست متحققة بالفعل أو واقعية بالمعنى الهيجلى للكلمة لأنها لا تتفق مع الفكرة الفعلية للجسم

Ibid .

Hegel : Ency . (6) . Wallace p. 11.

Ibid : (142) - Wallace, p. 257.

(٥٦)

(٥٧)

(٥٨)

أو الدولة ويقول هيجل : « أن اليد المبثورة لا تزال تشبه اليد ، ولا تزال توجد لكنها ليست متحركة بالفعل ، فالتحقق الفعلي الأصل هو الضرورة ، وما يتحقق بالفعل هو الضرورى من الناحية الداخلية .. » (٥٩) . فليس كل ما هو موجود أيا كان نوعه متحققا بالفعل بالمعنى الهيجلى : « فأتبع رجل فى العالم ، والمجرم ، والمعتل والمقعد ، كلهم رجال أحياء » (٦٠) . لكنهم لا ينطبق عليهم المصطلح الهيجلى Wirklich لأن فكرتهم العقلية لا تتفق مع واقعهم . والدولة البروسية عند هيجل رغم أنها أكثر معقولة من الدولة القديمة التى قامت على الرق فانها لا تزال قاصرة من بعض الوجوه عن الوصول الى « فكرة الدولة » (٦١) . فليس ثمة تجسيد للدولة البروسية أو تدعيم ميتافيزيقى لنظام الحكم القائم كما يزعم « بوهر » لأن الدولة لا تصبح حقيقة واقعية الا عندما تكون مطابقة للامكانات الممنوحة للناس ، وأى شكل أولى للدولة لا يكون قد أصبح معقولا بعد ، ومن ثم فهو لم يصبح واقعيا بعد (٦٢) . وهكذا يصبح للعقل عند هيجل طابع نقىدى خلافاً لمميز : فهو مضاد لكل استعداد لقبول الأوضاع القائمة . وهو ينكر سيطرة كل شكل سائد من أشكال الحياة عن طريق اثبات الازداد التى تنفضى به الى أشكال أخرى (٦٣) .

وهناك ملاحظتان سابقتهما « أفينيرى » • • Avineri
فى كتابه عن فلسفة هيجل السياسية هما :

١ - أننا ينبغي أن نلاحظ أن الكلمة الألمانية التى يستخدمها هيجل Wirklich مشتقة من الفعل أو العمل (Wirken - act) ومعنى ذلك أن التحقق الفعلى الذى يتحدث عنه هيجل ليس مجرد شئ سلبى أو طبيعة معطاة ، فما هو واقعى أو متحقق بالفعل هو دائماً نتيجة لعمل ما أو لفعل فليس هناك عبادة أو تراخ بل عمل ونشاط ليتحقق العقل .

Hegel : Philos. of Right p. 283. (٥٩)

Ibid : p. 279. (٦٠)

W. Kaufmann : op . cit . p. 37. (٦١)

هربرت ماركيز « العقل والثورة » ص ٢٥ . (٦٢)

(٦٣) نفس المرجع فى نفس الصفحة .

٢ - أن هيجل لم يبدأ عبارته (على نحو ما اقتبسها انجلز خطأ وأساء تفسيرها ، بقوله ما هو واقعى فهو عقلى بل على العكس بدأ بقوله ما هو عقلى فهو واقعى أو متحقق بالفعل أعنى أنه لا يسلم مقدما بعقلانية الواقع ، بل بالأحرى يفترض واقعية العقلى وتحققه الفعلى ، أعنى أن ما هو عقلى يحمل فى جوفه انقوة التى نجعله يتحقق بالفعل أو يتحول من القوة الى الفعل . فالعقل ليس مجردا ولا هو ملكة بشرية انه قوة فالنوس Nous الذى كان يتحدث عنه اليونان يتحقق فى العالم . وبعد أن تأكد هيجل من أن ما هو عقلى سوف ينتصر تماما ويحقق نفسه ، فى هذه اللحظة فقط ، أضاف الجزء الثانى من العبارة وهو : ما هو واقعى عقلى ، كنتيجة مترتبة على الجزء الأول » (٦٤) .

ننتهى من ذلك كله الى أن المثالية المهيكلية فلسفة ثورية تدعو الى تغيير الواقع ودفعه الى الامام على اعتبار أنه لا يمثل الا وجهها واحدا من أوجه الحقيقة المتعددة الجوانب ، وليست فلسفة تكبل الانسان بالسلاسل والاصفاد وتحلق به فى آفاق من صنع الخيال ، ومجالات تنخيلها وتختلقها بأوهامها ، وهى لا تشده الى الوراء كما يزعم خصومها فهى ليست رجعية تنقوع على أفكار بالية عفى عليها الزمان وتحتضنها وتقدهسها ، ولكنها تفتح عقلا وقلبا لتستقبل الهواء النقى ، وهى لا تعبد القديم لقدمه لكنها تعتمر ما فيه من رحيق يصلح لدفعها قدما وللسير بسفينة البشرية الى الامام ، وليست محافظة تحافظ على النظام القائم وتبقى عليه كما هو ، ولكنها ثورية تقدمية : تدرك الوضع الراهن بالفكر وتقيمه بالعقل وتزيل منه ما لا يساير العقل والتقدم . ومن هنا فان هيجل ، كما يقول « لورد هولدين » Haldane « بحق : » هو أعظم أستاذ للفلسفة النظرية عرفه العالم منذ عصر أرسطو حتى عصرنا الراهن » (٦٥) .

* * *

S. Avineri : Hegel's theory of the Modern State (٦٤)
p. 126 - 187 Cambridge Univer. Press 1972.
Quoted by H. Haldar : « Neo - Hegelianism » p.143. (٦٥)

« الوعي الذاتى »

لا نقصد « بالوعى الذاتى » هنا تلك المرحلة من مراحل تطور الوعى على نحو ما عرضه هيجل فى « ظاهريات الروح » فحسب (الوعى — الوعى الذاتى — العقل) وان كنا سنصل اليها فى النهاية • وانما نقصد بها تلك السمة الأساسية التى يتميز بها الوجود البشرى دون سواء ، والتى تجعله قادراً على الارتداد الى ذاته وادراكها ، والتى هى نفسها جوهر المنكر Reflexion الذى يعنى الانعاس أو الارتداد ، وهى أيضاً جوهر الكلية واللاتناهى ، وأساس فكرة الحرية ، والسبب الأول فى قيام المجتمع البشرى ووجود الصراع فى الحياة الاجتماعية • الخ •

نود ، اذاً ، أن نبسط للقارئ هذه الأفكار المهيكلية الهامة والتى تعتبر بمثابة « مفاتيح » أساسية لفهم فلسفته • ولو بدأنا من أبسط المواقف : فقارنا بين الانسان والحيوان لوجدنا أن الأخير لا يستطيع أن يجاوز مرحلة الوعى وهو هنا الاحساس بصفة عامة أو استخدام حواسه فى ادراك العالم والبيئة المحيطة به : فهو ينظر الى طعامه ، ويرى ما يوجد أمامه من أشياء ، ويشرب أو يلعب ، ويتشم رائحة صاحبه ، ويسمع الأصوات • الخ باختصار يستخدم حواسه فى ادراك الأشياء الجزئية التى ترخر بها البيئة من حوله لكنه يقف عند هذا الحد : أعنى الاحساس بجزئيات العالم دون أن يكون فى استطاعته التعبير عن هذا الاحساس ، لأن التعبير لابد أن يتم فى اطار اللغة ، واللغة بطبيعتها كلية ، اللغة فكر أو هى المستودع الرئيسى للفكر « على حد تعبير هيجل ، ولما كنا فى مجال الاحساس وحدة ، الاحساس بما هو كذلك ، فإذا لا نستطيع أن نخرج الى عالم التعبير اللغوى • باختصار هذا الاحساس

ليس معرفة . وهكذا يلتقي هيجل مع أفلاطون الذي عارض السوفسطائية مبرهنًا على أن الاحساس بالجزئي لا يشكل معرفة ، كما يلتقي أيضا مع أرسطو في قوله « ان العلم (يعنى المعرفة) علم بالكلى » ، ومع كائنه في أن الاحساسات ليست الا خليطا أعمى مهوشا وهى بذاتها لا تكون معرفة^(١) . باختصار مع « عمود الفلسفة » كله الذى يجعل المعرفة تصويرية Conceptual^(٢) .

الحيوان اذا ء لا يستطيع أن يواصل السير فنراه يقف عند عتبة الوعى ويكتفى بإدراك الأشياء الجزئية من حوله باستخدام حواسه . أما الإنسان فهو يستمر فى سيره ليدرك لا فقط موضوعات العالم من حوله وانما ليدرك كذلك هذا الوعى نفسه فيصل الى ما نسميه « بالوعى الذاتى » : فانا أتناول طعامى ، وأشرب الماء ، واشم الروائح وأسمع الأصوات .. الخ أعنى استخدم كل حاسة فى مجالها الطبيعى ، وائى هذا الحد أقف مع الحيوان على صعيد واحد ، لكنى خلافاً للحيوان أستطيع أن أرتد الى نفسى وأدرك هذه العمليات وأنا أقوم بها ، ولهذا

(١) يقول هايلين ان جذور هذه النظرية التى ترى ان الاحساس الداخلى بالجزئى موجود ، لكن التعبير عنه مستحيل لأن التعبير يتم عن طريق اللغة — ترجع الى النظرية الأرسطية التى ترى ان المعرفة هى معرفة انكى ، والى النظرية الكانطية التى تقول ان المعرفة هى وضع انشىء تحت تصور فى حكم . قارن كتابه

D. W. Homyn : Sensation and Perception » p. 147 Intertional Library, London 1961.

(٢) بغض النظر عما يقوله التجريبيون ، من أن هذا الموقف هو الاساس « الصلب » لكل معرفة ، حتى ان برتراند رسل B.Russell يذهب فى مقاله الشهير « المعرفة » بالاتصال المباشر والمعرفة بالوصف « الى ان كل ما نعرفه بالوصف يمكن رده الى المعرفة بالاتصال المباشر ص ١٥٣ و ١٥٨ من كتابه « التصوف والمنطق » . . . Mysticism and Logic وان كان الاتصال المباشر عند رسل أقرب الى « الإدراك الحسى » عند هيجل الذى هو بداية المعرفة — وهى معرفة رجل الشارع « قارن كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل .

فعندما أقول « أنا أشرب » « أنا أرى » الخ فأنا أعبر بهذه العبارة البسيطة عن عملية مزدوجة هي أنني أقوم بتناول الماء وهذا شيء أول ، ثم أدرك أنني أتناول الماء وهذا شيء ثان : وأقوم بتناول الطعام وأدرك عملية التناول في نفس الوقت ، والشرط الأول من هذه العملية هو ما أطلقنا عليه اسم الوعي أو الإدراك وهو ما يقف عنده الحيوان . أما الشرط الثاني فهو وعي لهذا الإدراك ، ووعي لهذا الوعي الأول : انه ادراك لذاتي وأنا أفعل الفعل فهو : اذن وعي ذاتي .

ويمكن أن نتلخص هذه العملية في قدرتي على أن أقول « أنا » ، فهذا التعبير البسيط يحوي في جوفه هذه العملية المزدوجة لأن قولي « أنا » يعني أنني استطعت ادراك ذاتي ، وأنتى قمت بتمييزها عن غيرها من الأشياء والموجودات ، ولهذا كان هذا القول مستحيلا على الحيوان انذى يقوم بشرط واحد فقط . يقول هيجل في هذا المعنى .

« ان الحيوان لا يستطيع أن يقول « أنا » ، أما الانسان فهو وحده الذى يستطيع أن يقول ذلك ، وما ذاك الا لأنه من طبيعته أنه يفكر » (٣) . هذه العملية المزدوجة التي يتميز بها الانسان وحده دون سائر الحيوانات تفسر لنا خاصية هامة أخرى قد يصعب على القارئ المبتدىء لهيجل أن يفهمها وهي خاصية « الانعكاس » أو « التوسط » فالفكر Reflection (والكلمة باللغات الأجنبية تعنى المعنيين معا) الذى يميز الانسان عن الحيوان هو انعكاس بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة وهو عملية مزدوجة : لأن التفكير في شيء ما هو محاولة لمعرفة هذا الشيء ، لا في جانبه المباشر ، وانما على أنه متوسط ، فهو الانعكاس المشتق من وجوده الحقيقى . ان معرفتى للأشياء تعنى معرفتى « للكلى » ، يعنى الغاء الجانب المباشر (وهو الجانب الجزئى فيها) ، « فلكى تكشف عن

Hegel : Encyclopaedia of Philosophical Sciences . (٣)

\$ 24 z .

وقارن ترجمتنا لهذا الكتاب ص ٩٩ وما بعدهما من طبعة دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٣ (العدد السادس من المكتبة الهيجلية) .

حقيقة الأشياء لا يكفى النظر إليها ، وإنما علينا أن نستجمع قدراتنا ونحول ما هو مباشر أمامنا الى شئ متوسط أى الى كلى . وقد يبدو أننا بذلك نقلب نظام الأشياء ونهدم الهدف الذى تنتشده المعرفة ، غير أن هد المنهج ليس على هذا النحو من اللامعقولية التى يبدو عليها ، فجميع العصور السابقة كانت مقتنعة بأن الطريقة الوحيدة لبلوغ الجوهر الدائم فى الأشياء ، هو تحويل الظاهرة الموجودة أمامنا عن طريق الفكر ^(٢) .

وإذا خانت تلك هى طريقة ادراك الأشياء — أى تحويلها الى الفكر — فتلك نفسها هى طريقة ادراكى لذاتى . ومن ثم فأدنى درجات المعرفة ، وهى عملية ادراكى لتناول الطعام مثلا ، وهى عملية فكرية أو هى عملية انعكاسية : تسير من الذات الى الشئ المباشر الموجود أمامى ، ثم تعود مرة أخرى الى الذات التى تمى نفسها فيما تقوم به من عمليات وأفعال .

الذات البشرية ، إذا ، تتميز بقدرتها على ادراك ذاتها وهذا هو الوعى الذاتى السمة الأساسية للإنسان . غير أن هذا الوعى الذاتى يشكل أيضا ماهية الحرية ، لأن الحرية تعنى فى أبسط معانيها ألا يحدك قيد ، ولا يربطك شئ خارجى ، والغناء الحدود والقيود الخارجية لا يتحقق الا مع فكرة « الوعى الذاتى » . لأننا هنا نجد أن الذات لا ترتبط الا بنفسها فحسب وتلك هى الحرية الحقيقية : الخلو من كل ارتباط سوى الارتباط بالذات . أن أكون أنا الذات التى تعرف والموضوع الذى يعرف فى آن معا . أنا أعرف ذاتى ، وأعى نفسى ، وأعبر عن هذه الذات فى سلوكى وأفعالى فأنا اذن حر . وأنا لا أنقيد الا بذايتى ولا أرتبط الا بنفسى ، فأنا ، اذن ، حر . ومن هنا فإذا خضعت لقيود الطبيعة الخارجية ، فأنت لست حراً وإذا خضعت لقيود الطبيعة الداخلية (بحيث لا تعبر عن ذاتك الحقيقية الكلية) فأنت لست حراً كذلك ، ومن هنا كان الانسان البدئى أقل الناس حرية لأنه أكثرهم خضوعاً لسلطة الطبيعة خارجية وداخلية فى آن معا ، وكان الانسان فى المجتمعات المتقدمة أكثر

حرية لأنه لا يخضع إلا للقانون الذى وضعه ويمبر عن ذاته فهو اذن حين يطيعه فانه لا يطيع الا نفسه وتلك هى الحرية الحقيقية .

ومن هنا نجد هيجل يعارض ما يذهب اليه « روسو » من أن الانسان حر بالطبيعة ، وانه كان أكثر حرية فى حالة الطبيعة الأولى التى كان يمارس فيها حريته بغير عائق ويستمتع بها بغير قيود ؛ ويعتقد هيجل ان هذه الفكرة بالغة الخطأ لأن الحالة التى يشير اليها « روسو » هى حالة « الحياة الهمجية » التى تسودها الأهواء والانفعالات الوحشية وأعمال العنف .. الخ ^(٥) . حيث كان الانسان « عبداً » للطبيعة الخارجية والداخلية معاً . لكن ذلك كله يحتاج الى قليل من الايضاح .

اذا كانت الحرية تعنى ألا ترتبط الذات البشرية الا بنفسها فقط فان هذه الفكرة تثير عدة تساؤلات هامة :

أولاً : الانسان الذى يندفع وراء شهواته محاولاً ارضاء نزواته واشباع غرائزه .. الخ ألا يطيع ذاته ويرتبط بها ارتباطاً وثيقاً ؟ ألا يكون بالتالى أكثر حرية من غيره .. ؟ !

ثانياً : اذا كانت اطاعة القانون فى المجتمعات الحديثة تعبر عن الحرية أكثر مما تعبر عنها فوضى « الانسان البدائى » فكيف يمكن أن تكون هناك قوانين جائرة ؟ ! وبأى معنى تكون بعض القوانين ظالمة ؟ أم أن كل قانون « حق » و « عدل » ولا يمكن أن يوصم بالظلم أو الجور ؟ !

ثالثاً : اذا كانت الحرية تعنى « طاعة القانون » فلماذا تسمى الناس فى بعض المجتمعات « عبيداً » مع انهم يطيعون القانون ؟ بل لماذا يزداد وصفنا لهم بالعبودية كلما أمعنوا فى طاعة القانون ؟ !

(٥) قارن « محاضرات فى فلسفة التاريخ » ص ١٠٥ وما بعدها من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨١ (سلسلة المكتبة الهيجلية — المعداد الأول) .

الواقع اننى فى حالة الحرية التى تقول انها ارتباط بالذات أو طاعة للذات فانى ارتبط وأطيع ذاتى الجوهرية الحقيقية وحدها . وعندما نقول ان الروح هى جوهر الانسان فان ذلك يعنى ان ماهية الانسان كلية ، جوهر الانسان هو الفكر ، والفكر بطبيعته كلى كما سبق أن ذكرنا . لكن ذلك لا يعنى أننا ننكر بهذا التعريف ما لدى الانسان من دوافع وميول ورغبات وأهواء وغرائز ومشاعر جزئية . الخ وهى بدورها تتطلب اشباعاً . لكن هذه الدوافع والميول هى بطبيعتها جزئية خاصة بغرد ما وهى بذلك لا تنتمى الى الانسان بما هو انسان وانما هى تتعلق بذاتى أنا الشخصية الفردية فهى ميول جزئية خاصة : فلان ميل الى الشرب وفلان شره فى تناول الطعام ، وفلان تعاف نفسه أكل اللحوم وآخر يعيش للجنس . الخ . لكن هذه كلها لا تميزه كإنسان فهى موجودة أيضاً عند الحيوان من ناحية ، وهى جزئية خاصة من ناحية أخرى . وهى عندما تنسب الى الانسان فهى تنسب اليه بوصفه جزءاً من الطبيعة لا بوصفه روحاً . ومن هنا فاذا ما سادت سلوك الانسان وسيطرت على تصرفاته وأصبح عبداً لها أعنى ، اذا ما خضعت لها الذات البشرية فانها لا تكون حرة : « بل تلك هى العبودية الحقيقية أو اللاحرية التى تحكمها الطبيعة . واذا ما كانت الطبيعة هى التى تحكمك ، فهذا يعنى أنك تحكم بواسطة العالم الخارجى لا بواسطة نفسك : وتلك هى العبودية الحقيقية أو اللاحرية ... » (٦) .

قد يقل فى معرض النقد لهذه الفكرة : ما الذى يبرر لنا التفرقة بين ما نسميه بالذات الحقيقية وبين أى جانب من جوانبها ؟ ! أو لماذا ينبغى علينا أن نقول أن الشهوة أو الرغبة فى تناول الطعام أو ممارسة الجنس . الخ أو غير ذلك من الرغبات والدوافع والميول هى جزئيات فى حين أن الروح هى الكلى . وأننا بالتالى ينبغى علينا أن نطبع الكلى

(٦) و . ت . ستيس : « فلسفة هيجل » ص ٢٧ ترجمة د. أمام عبد الفتاح امام .

لا الجزئى ؟ لماذا لا تكون اشباع الميول هى الذات الحقيقية وطاعته
لها هى الحرية (٧) ؟ ! *

الحق أننا لا نستطيع ان نقول ان هذه الميول هى جوهر الانسان :
« ذلك لأن الانسان يعلو فوق دوافعه ورغباته ، وميوله ، وأهوائه ، بل
أنه يوظفها لصالحه كما يفعل مثلاً عندما يوظف الميل الجنى لتكوين
أسرة .. وقد لا يفعل ذلك ، لكنه فى الحالتين قادر على العلو فوقها
(بحيث يجعلها ملكه) ولا يكون اقدام المرء على الفعل ممكناً الا بالنسبة
للوجود الواعى لذاته فحسب ، الوجود القادر على اعتبار دوافعه
ورغباته أموراً يستطيع أن يقبلها أو يرفضها ، صحيح أنه لا يستطيع
أن يستبعدا أو يستأصلها لكنه يستطيع احباطها » (٨) ..

وفى استطاعتنا ان نقول بعبارة أخرى ان الانسان موجود كلى
فهو حاضر فى جميع أفعاله ، وهو لا يفعل الفعل فقط لكنه يدرك ما يفعل
ويعيه ، وبالتالي فهو قادر على ان يعلو عليه ويوظفه لصالحه . ومن ثم
كانت الدوافع والميول جزئية ، وكانت سيطرتها على الذات البشرية
تعنى سيطرة الجزئى وطاعة لانسان لها تعنى اطاعته لما هو جزئى
وذلك كله يعنى خضوع وعبودية لأن الحرية تعنى تحقيق الذات الكلية
أو طاعة ذاتى الكلية لا جانباً واحداً من جوانبها فحسب . نصل الآن
الى الرد على السؤال الثانى وهو : كيف يمكن ان تعنى الحرية طاعة
القانون ؟ ! أليس من القانون ما هو جائر وظالم ؟

الواقع أن أخص خصائص القانون ان يكون كلياً ، وكل صيغة تقتصر
الى الكلية لا يجوز أن تسمى قانوناً ، ولما كانت الكلية تعنى العقلانية

(٧) سوف يتضح فى نهاية المقال ان المرء الذاتى لا يسبقه الا نفسه
عما دام وعياً ذاتياً فهو لا يمكن ان يقتنع بها يقتنع به وعى الحيوان ، لكنه
يريد ان يصل الى ذاته : الى وعى ذاتى !

John Plamenatz : History as The Realization of (٨)
Freedom p. 37 (in Hegel's Political Philosophy Problems and
Perspectives) Cambridge 1971.

(غاكلى هو الفكر وهو العقل) فان القانون بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة لابد أن يكون عقلانياً ، ومن هنا فان المشاعر والأهواء .. الخ لانها جزئية فهي لا يمكن أن تكون قانوناً ، وهي أيضاً ليست عقلانية بل هي شخصية ذاتية جزئية .. الخ . ومن ثم فان مشاعري وأهوائى هي أمور خاصة بى أنا وحدى ولا يمكن تعميمها بحيث تصبح كلية . أما ما هو عقلى فهو عام عند الناس جميعاً ولدى جميع الموجودات العاقلة : أعنى أنه يعبر عن الذات البشرية بما هي كذلك . فاذا صدر قانون كلى عقلانى كن تعبيراً عن جوهر الذات مواهبتها . من هنا فان القانون الذى يعبر عن رغبة الحاكم الخاصة أو يحقق مشاعره وميوله وعواطفه .. الخ فهو لا يمكن ان يعد قانوناً . واذا ما طبق عنوة فهذا هو القانون الجائر أو الظالم ، لأنه لا يعبر الا عن رغبات جزئية خاصة لا تمثل الا صاحبها وانا حين أطيعه لا أكون حراً لأننى فى هذه الحالة أطيع شيئاً خارجاً عنى مع أن الحرية تشترط ألا ارتبط بشئ قط الا بذاتى الكلية . ومن هنا أيضاً يزداد وصفنا للناس الذين يطيعون أمثال هذه القوانين بالعبودية . لأنها لا تمثل ارادتهم الكلية ، وانما تعبر عن الارادة الجزئية التعسفية للحاكم . وهكذا يتضح لم كان الناس فى المجتمع الديمقراطى الحقيقى الذى تعبر فيه القوانين عن إرادتهم الكلية أحراراً ، ولم كان الناس فى المجتمعات الدكتاتورية — التى يطيعون فيها ارادة الحاكم وحدها — عبيداً . وهكذا يتضح أيضاً لم يكون الانسان الحديث فى المجتمع الديمقراطى الحقيقى أكثر حرية من الانسان البدائى فى الحالة الطبيعية الأولى ، لأن الأول يحقق ذاته فى القوانين الوضعية القائمة فى مجتمعه ، ويعبر عن نفسه فيما ينتجه من علم وفن وفلسفة .. الخ بحيث يشكل عالماً هو خالقه ، وهو عالم روى واسع : فلا تحكمه الطبيعة بظواهرها ، وانما يحكمه فكره وقد تموضع ، أعنى وقد تحقق فى موضوعات خارجية فهو الحاكم والمحكوم ، فى آن معاً . وتلك صورة عميقة ومتطورة للوعى الذاتى : الذى أكون فيه الوعى وموضوع الوعى فى وقت واحد .



الوعى الذاتى ، اذاً ، يعبر عن ماهية الانسان الحقيقية ، وهو يعبر عن الانفصال والاتصال فى آن معا أو قل بلغة هيجل انه الوحدة فسى الاختلاف وذلك هو الفهم الدقيق للعقل : فهناك انفصال بين شيئين : ذات وموضوع ، عارف ومعلوم ، لكن الانفصال ليس مطلقاً وانما هو انفصال داخل وحدة واحدة ، أو هو تمايز فى قلب الاتحاد : انه ارتباط الذات بنفسها ، فهى التى تميز نفسها الى ذات وموضوع ، لكن الموضوع يمكن أن ينظر اليه على انه ذات ، وكذلك يمكن أن ينظر الى الذات على أنها موضوع . وذلك هو اللامتناهى الحقيقى الأصل الذى يفترق عن اللامتناهى الكاذب أو الفاسد . ولهذا كانت الذات البشرية هى أدق مثل للامتناهى الحقيقى عند هيجل . ومن المفيد أن نفهم هذا المصطلح .

اللامتناهى الزائف أو الفاسد عند هيجل هو فى حقيقة أمره شئ محدود ومتناه يتكرر آلاف المرات على وتيرة واحدة ، ونحن كثيراً ما نستخدمه ليحل خطأ محل اللامتناهى الحقيقى عندما نريد أن نعبر عن ضخامة الاشياء ، فنقول مثلاً ان حبات الرمل فى الصحراء لا نهاية لها ، أو ان شعرات الرأس الكثيف لا حد لها . الخ . هو تجميع « لحدود » أو قل هو تكرر « لحد » واحد آلاف المرات : فهذه حبة رمل تتكرر بشكل لا نهاية له : « الشئ يصبح آخر ، وهذا الآخر بدوره شئ ما ، ومن ثم فهو بالمثل يصبح آخر . وهكذا الى ما لا نهاية . وهذا اللامتناهى هو اللامتناهى الزائف أو الفاسد أو السلبي لأنه ليس الاسباب المتناهى ، ولا يلبث التناهى أن ينبثق من جديد كما كان ويستمر على هذا النحو باستمرار دون ان يكون فى الوسع القضاء عليه أو رفعه . . »^(٨) تلك هى الصورة المنطقية للامتناهى الزائف وصورتها الواقعية تتمثل فى تصور ان كثرة « الحدود » تقلب الحد الى « لحد » ،

فكرة حبات الرمل يمكن ان تجعلها لا متناهية ، فما دام الشيء يتألف من حبات أى جزئيات متناهية فبالغا ما بلغ عدد أو ضخامة المتناهي فانه لا يمكن ان ينقلب الى لا متناه اللهم الا اذا كان المقصود باللامتناهي هنا هو سلب الحد بصفة مستمرة : هذه الحبة من الرمال تحدها حبة أخرى وهذه تحدها ثالثة ، ورابعة .. ألف — ومليون .. الخ . لكن ما دمنا بدأنا من « حد » فان اضافة آلاف أو ملايين الحدود لا تقبله « بغير حد » أعنى لا تجعله « لا متناهياً » . وهذه الصعوبة التى نصادفها فى فهم اللامتناهى الحقيقى هى نفسها التى تجعلنا نتصور أن الأزلية هى قدر هائل من الزمان ، لحظات لا متناهية من الزمان ؛ مع ان لحظات الزمان مهما تكن ضخامتها هى أيضاً زمان ، فى حين أن الأزلية هى « اللازمان » أى الغاء للحد الذى هو لحظة من الزمان .

ان اللامتناهى الحقيقى هو امسك بطرفى العملية بحيث لا يكون الانتقال من حد الى حد هو انتقال من أ الى ب ثم الى ح و د .. الخ وانما يكون الانتقال من أ الى أ . ومن ثم فاللامتناهى الحقيقى هو اتحاد الشيء والآخر . وأوضح نموذج له هو الأنا (وكذلك الله والروح والفكر) فنحن نعرف أن الانسان موجود عاقل قادر على أن يعنى نفسه بحيث يكون هو الذات والموضوع فى آن معاً . وذلك هو الوعى الذاتى الذى يعبر أدق تعبير عن اللامتناهى الحقيقى ، وهو أيضاً الوجود للذات أو الوجود من أجل الذاتى (وهو نفسه تعريف الانسان عند جان بول سارتر) . ومعنى ذلك ان موجودات الطبيعة لا يمكن أن تصل الى الوجود للذات .. فالحيوان لا يستطيع أن يقول : « انا » ، وانما الانسان وحده هو الذى يستطيع أن يقول ذلك ، وما ذاك الا لأنه يفكر « كما سبق أن ذكرنا ولذلك فهذه الموجودات هى دائماً من أجل الآخر : هذا الحجر ليس من أجل ذاته انه من أجلى أنا فقط أعنى انه يوجد من أجل الفكر وهو بالتالى من أجل الآخر : وواضح أننا نصادف هنا الكثير من الأفكار الاساسية فى فلسفة سارتر : « السلب » والوجود فى ذاته ، « والوجود لذاته » ، و « الوجود للآخر .. الخ .

ولعل هذا ما دعا « فلتر كوفمان » الى القول بأن أجزاء كثيرة من كتاب سارتر « الوجود والعدم » مدينة بوجودها لمنطق هيجل . . (٩)

الوعى الذاتى ، اذن ، هو اللامتناهى الحقيقى ، وهو ارتباط الذات بنفسها ، أو تحديدها لذاتها وتلك هى الحرية الحققة التى تعنى التحديد الذاتى ، التى تعنى أيضا الاستقلال الذاتى كما ذكر كانط من قبل Autonomy

واللامتناهى الحقيقى هو أيضاً الفكر الذى تكون فيه الذات والموضوع شيئاً واحداً ، وإذا كان الفكر لا يرتبط الا بنفسه ولا يحده سوى ذاته فهو كلى ، وإذا كنا نقول ان الوعى الذاتى أو الفكر هو الماهية الحقيقية للانسان فان ذلك يعنى فى الحال أن الماهية الحقيقية للانسان هى : الكلى .

او أننا تأملنا قليلا عملية الوعى الحسى التى يمارسها الحيوان والتى سبق أن وصفناها وقلنا ان الحيوان يقف عندها . لوجدنا ان الحيوان يقوم فى هذه العملية بشئ غريب : فهو يقف من موجودات الطبيعة موقف المتحيز لالغائها وهو يفعل ذلك بالفعل عندما يلتمها لأن عملية الحياة نفسها عبارة عن صراع بين الكائن الحى الذى يواجه طبيعة غير عضوية وهذه الطبيعة ذاتها ، وهى التى يجاهد لى يتغلب عليها ، على هذا الضد ليمتص اللاعضوى فى ذاته (١٠) .

ومعنى ذلك أن الوعى الحسى الذى يواجه اشياء العالم الموجودة أمامه مباشرة يعتمد الى الغائها أو امتصاصها بحيث ينتفى طابعها المباشر عندما يستحوذ عليها . لكن الوعى الذاتى عند الانسان رغم أنه

Walter : Kuaftmann : Hegel : Reinterpretion « p. 286 . (٩)

N. Y. 1965.

(١٠) قارن اثر هذه الفكرة فى جون دوى كتابه « الديمقراطية والتربية » ، وقد كان هو نفسه هيجليا فى بداية حياته !

يتضمن العملية السالفة الذكر ، فانه يقوم بخطوة أبعد فيلغى هذا الالغاء الأول ليصبح اثباتاً من جديد ، لكنه اثبات دخله السلب أو النفي ، وهذا ما يسميه هيجل بالتوسط الذاتى أو المباشرة التى دخلها السلب .

وعلينا أن ندرك جيداً هذه المصطلحات : المباشرة ، والتوسط ثم التوسط الذاتى أو الوجود المباشر الذى يواجهنا لأول مرة ، ثم سلبه ، وأخيراً سلب هذا السلب من جديد وهو الذى يمثل قمة العملية المعرفية بالغاً ما بلغت بساطتها ، فمعرفة هذه الورقة التى اكتب عليها أو للمنضدة أو لأى موضوع آخر مهما تكن ضآلته هى حركة تتضمن فى جوفها هذه اللحظات الثلاث ، أو هى حركة ثلاثية الايقاع : فالورقة لفظ كلى أو تصور كلى ، وعندما أريد أن أعرف الورقة التى اكتب عليها أجد أنها ورقة وهذه لحظة المباشرة أو الوجود المباشر ، لكنها ليست ورقة (بمعنى أنها لا تستوعب كل ما تتضمنه كلمة الورقة لأنها جزئية فى حين ان كلمة الورقة كلية) وتلك هى اللحظة الثانية لحظة السلب أو التوسط ، لكنها تؤدى بنا الى معرفة الورقة الكلية التى تكون قطعة الورق التى اكتب عليها مجرد مثل لها ، اعنى الى مباشرة جديدة دخلها السلب .

الوجود المباشر ، ثم السلب ، وأخيراً سلب السلب هى حركة ثلاثية الايقاع تتضمنها كل معرفة ، وهى موجودة فى كل خطوة من خطواتها .
وفضلاً عن ذلك فهى تمثل ثلاثة أقسام من المعرفة : فالوجود المباشر هو معرفة الحس المشترك أو معرفة رجل الشارع الذى يكتفى بإدراك الأشياء الجزئية كما تتبدى لحواسه ، ثم يأتى القسم الثانى الذى يمثل المعرفة العلمية التى تلغى هذه الأشياء الجزئية الظاهرة عندما تغوص وراء وجودها المباشر بحثاً عن القانون الذى يحكمها فلا تصبح الحقيقة أو المعرفة الحققة هى معرفة هذه المجزئيات التى أراها أمامى وإنما يصبح القانون الكامن خلفها هى حقيقتها . ثم تأتى معرفة الوعى الذاتى : فبان تصورت العالم على أنه تجل للذات فحسب أعنى اذا تصورت الوحدة

دون الانفصال كانت تلك معرفة الصوفية والمثالية الذاتية وما شابه ذلك من المذاهب التي لا ترى في العالم سوى امتداد للذات ، اما اذا تصورت العلم مفقاً مختلفاً مع الذات في وقت واحد ، فجوهره فكر لكنه ليس امداداً بمخر انذات — كانت تلك هي المعرفة الفلسفية معرفة العقل .



رأينا فيما سبق أن الوعي الذاتي فكرة بالغة الأهمية عند هيجل لأنها تكشف عن كثير من السمات الأساسية في فلسفته ، وفضلاً عن ذلك فهي فكرة « تطويرية » بمعنى انها تظهر في مجرى تطور الوعي ، لكن البداية تحمل باستمرار جميع الامكانيات التي سوف تظهر فيما بعد الى الثعلن الصريح ، وهي في هذه البداية تحملها على هيئة كمون أو « بالقوة » بلغة أرسطو ، أو « في ذاتها » بمصطلحات هيجل نفسه ، وتصبح وجوداً لذاتها عندما تظهر أمامها جميع الامكانيات بارزة صريحة . فهناك إذن الوجود في ذاته انذى يحمل امكانيات لم تتطور بعد كوجود البذرة والجرثومة ، والطفل .. الخ ^(١١) . وهناك وجود لذاته نصل فيه الى فض الامكانيات السابقة لتظهر واضحة جلية بحيث لا تكون بعد ذلك في هذا الوجود ذاته وانما هي موجودة أمامه أعني ظاهرة لذاته ..

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أننا أثناء عملية التطور لا ندرک المرحلة التي نحن فيها الا بعد أن نتجاوزها ، فالطفل لا يعرف أنه طفل ، ولا يفهم خصائص الطفولة اللهم الا اذا أصبح رجلاً عندئذ فقط يستطيع أن يفهم ما المقصود « بالطفل » بعد أن تجاوز مرحلة الطفولة ، أي بعد سلب هذه المرحلة . فالمعرفة أياً كانت تتضمن سلباً كما سبق أن ذكرنا .

(١١) لهذا السبب يهاجم هيجل فكرة كائط عن « الشيء في ذاته » ويرى ان هذا الشيء ليس بعيداً على العقل أو مستحيلاً على الإنسان فهمه ، بل على العكس هو بداية لوجود الوجود فهو درجة دنيا في سلم الموجودات ولا بد له من التطور ليصبح وجوداً لذاته !

النوعي الذاتي ، اذن ، تطور فهو لا يوجد مباشرة ^(١٢) ، ولكنه يظهر في مجرى الوعي وينمو الى ان يصل الى حقيقته كاملة كما ينمو الطفل ليكتشف عن امكانياته ، وتتكون المراحل الأخيرة باستمرار أكثر حقيقة من المراحل الأولى لأنها تكتشف كما سبق أن ذكرنا عن الامكانيات الحقيقية الكامنة بطريقه خفية في هذه المرحلة . فالناضج أكثر حقيقة من الطفل ، والرجل أكثر حقيقة من المراهق — وهكذا . كلما سرنا في درجات السلم كانت الدرجة التالية تعبر عن حقيقة الدرجة السابقة لها وهكذا نصل الى ان نصل الى حقيقة مطلقة .

ان صح ذلك فما هي الخطوات او المراحل التي يمر بها الوعي الذاتي
الى ان يصل الى حقيقته ؟

يمر الوعي الذاتي بثلاث مراحل هي :

١ — الميل الفطري أو الرغبة وهي تعبير عن الحياة الحيوانية المألوفة .

٢ — الوعي الذاتي الذي ينتهي بالاعتراف بالذوات الأخرى .

٣ — الوعي الذاتي الكلي .

وبعد أن تكتمل هذه المراحل نصل أخيراً الى العقل الذي يمثل القمة التي يبلغها تطور الوعي الذاتي .

(١٢) ولما كان « تطوراً » فإنه يحتاج الى جهد للوصول اليه فلا يمكن ان يصل اليه الانسان لمجرد أنه انسان ! صحيح ان لديه « امكانية » الوصول اليه لكن ذلك يحتاج الى جهد حتى تتحقق هذه الامكانية ولهذا السبب نجد أن كثيراً من الناس يكتفى بالوقوف عند مرحلة الوعي التي هي سمة أساسية للحيوان ، فلا يحاولون ادراك انفسهم ، أو الارتداد الى ذواتهم ، أي الوصول الى الوعي الذاتي . وسوف نبتين فيما بعد لماذا لا بد أن تظهر فكرة العبد والمعبودية أثناء تطور الوعي البشري !

غير أننا لا بد ان نعرف كلمة موجزة عن هذا الترقى للوعى فى
مراحله المختلفة لكى نصل بها الى قمة التطور الذى يبلغه الوعى الذاتى
فى مرحلة العقل •



الوعى الذاتى لا يكشف عن نفسه فى البداية على نحو مباشر
أو صريح تماماً ، كما أن امكانيات الخائن الحى ، النبات أو الحيوان
والانسان ، لا تتكشف منذ اللحظة الأولى التى يبدأ فيها نموه ،
للسبب نفسه الذى نقول من أجله ان الكائن الحى ينمو ، فلو كان كل
شئ موجوداً منذ البداية لامتنع النمو تماماً ولتوقف التطور :
اذ ما الذى سينمو ، وما الذى سيظهر عندئذ ؟ !

ومن هنا فان الوعى الذاتى لا يظهر منذ البداية الا فى صورة
أولية هى صورة الشهوة أو الميل الفطرى أو الرغبة وهى الصورة التى
يتجه فيها نحو موضوعات العالم الخارجى لاشباع هذه الرغبة •
وهو يجد موضوع الاشباع فى شئ قائم أمامه مستقل عنه : يجده فى
« اللأنا » أو « اللذات » أو الشئ الفزيقى المستقل ، لكن الوعى الذى
نتحدث عنه هنا هو : وعى ذاتى ، وهو لا يمكن أن يشبع من موضوعات
جزئية قائمة فى العالم الخارجى فهو لأنه وعى ذاتى فالمفروض أنه
يريد ذاته ولكنه يخطئ الطريق إليها فى بداية الأمر وهكذا يتطلب منه
الوصول الى غايته الانتقال الى مرحلة أعلى يجد فيها ذاته • « ومعنى
ذلك أنه هيهات للذات ان تحقق لنفسها أى اشباع حقيقى اللهم الا اذا
التقت بذلك « الموضوع » الذى تتعرف فيه على نفسها من جهة ، وتلقى
لديه ضرباً من الاستجابة الذاتية من جهة أخرى • وهذا الموضوع الذى
لا يمكن أن يكون الا « ذاتا » أخرى ، أو « وعياً ذاتياً » آخر ، هو
الذى يجرى فيعترف بالذات أو الوعى الذاتى ويجلب لها ضرباً من الاقرار
أو التصديق أو الشهادة الذاتية •• « (١٣) •

(١٣) د • زكريا ابراهيم « هيجل أو المثالية المطلقة » ص ٢١٤ ، ٢١٥ •

ان الرغبة الغريزية لا تشبع الانسان ولا يمكن لها أن تحقق نه
الاشباع الذى يصبو اليه بوصفه موجودا يعنى نفسه (أى موجودا عاقلا) .
لأنها لا تكشف عن امكانيات الوعى الذاتى : « فالوعى الذاتى هنا لم يتطور
تطوراً كاملاً بعد لكنه لا يزال حتى الآن نصفه وعى ذاتى ونصفه وعى
أصلى (أى طبيعى) » (١٤) . أو نصفه انسان ونصفه حيوان !

وهو لهذا لا بد له أن يطور نفسه أكثر من ذلك لكى يصبح وعياً ذاتياً
خالصاً ، وهو لن يفعل ذلك ما لم يتخلص من المراحل الدنيا التى تشده
الى الوراء ، ويرجع السبب الى أن موضوع الوعى لا يزال عبارة عن
« لا — أنا » مستقل أو « لا — ذات » — فهذا الطعام الذى أمامى ليس
ذاتى ، وليس هو أنا نفسى ، وانما هو شئ مختلف عنى تماماً هو
« لا — أنا » مستقل عنى . ولابد للوعى الذاتى من الغاء هذا الموضوع
المستقل الذى يقف أمامه ، ولهذا نجده يحقق غرضه بتدمير الموضوع
أو استهلاكه فهذا الموضوع الذى يعبر عن « اللذات » لن يلبث أن
يخضع لضرب من التحول لكى يستحيل الى « ذات أو ذاتية » ولنضرب
لذلك مثلاً فنقول : ان الجوع نفسه بوصفه رغبة فى تناول الطعام لا بد
أن يتخذ طابع الرغبة فى التغيير ، لأن من يأكل يمارس نشاطاً خاصاً
يغير بمقتضاه من طبيعة الأشياء وآية ذلك ان الرغبة فى الطعام لا تعنى
الاقتصار على تأمله أو رؤيته ، بل هى تعنى الغاء ومحوه باعتباره
شيئاً يعطى قائماً بذاته ، لا علاقة له بهى ، من أجل العمل على احواله
الى ذاتى ، واستيعابه وتمثله ، فليس فى وسع الانسان أن يصل الى
مرحلة الوعى الذاتى عن طريق النظر الصرف والتأمل المجرى بل هو يشرع
فى الوعى بذاته عن طريق العمل والنشاط ، والرغبة هى نقطة انطلاق
تلك « الذات العاملة » التى تمحو الوجود المعطى وتأخذ على عاتقها
تغيير الواقع (١٥) .

(١٤) د . ت — ستيفس « فلسفة هيجل » ص ٨٨ .

(١٥) د . زكريا ابراهيم « هيجل أو المثالية المطلقة » ص ٢١٦ .

ولقد لاحظ هيجل ، بحق ، أن هذا المستوى من الوعي الذي تدفعه الرغبة وحدها إنما هو المستوى الحيواني ، فالحيوان أيضاً لا يقف متأملاً موضوعات الرغبة (كالأطعام أو الشراب مثلاً) ولا يضيف عليها وجوداً مستقلاً قائماً بذاته على نحو مطلق ، ولكنه يلغى هذا الوجود ويدمر ما له من استقلال — يقول :

« أن الحيوانات ذاتها تعلق على هذه الواقعية Realism
وتجاوزها حين تلتهم الأشياء وتبرهن بذلك على أنها ليست قائمة بذاتها
أو مستقلة على نحو مطلق » (١٦) .

لكن قد يحدث هنا لبس فيثار سؤال مثل : السنا هنا في مجال الوعي الذاتي ؟ فكيف يمكن للحيوان أن يبلغه أذن ؟ والواقع أن الحيوان لا يبلغ هذه المرحلة لأنه يقف عند حد الرغبة التي تدفعه من الداخل لأشباعها عن طريق موضوعات العالم الخارجي . أما الإنسان فهو لأنه وعي ذاتي ، يقوم بعملية مزدوجة لا يقدر عليها الحيوان انه يشبع الرغبة وأمامه هدف أو غاية أو غرض ، وهو أمر لا يستطيع أن يصل إليه الحيوان .

قد يقال أيضاً أن عملية « تدمير » الموضوع أو استهلاكه أو القضاء عليه .. المخ التي هي الطبيعة الداخلية الجوهرية لأشباع الرغبة لا تصدق على كل ألوان الرغبة ، فإذا صحت مثلاً في أشباع الجوع عن طريق الطعام أو إرواء الظمأ عن طريق الشراب فهي لا تصح في أشباع الرغبة الجنسية ، فالذكر أو الأنثى لا يدمر كل منهما الآخر لكي يحقق الإشباع بل على العكس ان بقاء ، أو وجود كل منهما أساسى لكي تتم عملية الإشباع !

(١٦) هيجل « أصول فلسفة الحق » ص ٢٨٢ ترجمة د . امام عبد الفتاح امام . دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ (العدد الخامس من المكتبة الهيجلية) .

والواقع أن هذا الاعتراض يخطئ فهم الفكرة الهيكلية عن اشباع الرغبة فالواقف هو على النحو التالي : هناك ذات تتجه نحو موضوع قائم فى الخارج مستقل يشبع هذه الرغبة ولكى تتم عملية الاشباع فلا بد للذات أن تستحوذ عليه وأن تجعله ملكاً لها ، أى ان تحوله بطريقة ما الى أن يصبح جزءاً منها . وباختصار شديد لابد أن تقضى على استقلاله ، فالتدمير هنا هو تدمير لاستقلال الموضوع عن الذات التى لا تكفى بتأمله بحيث نترك بينها هوة ، لكنها تعبرها وتسلب استقلاله فلا يعود بعد ذلك مستقلاً عنها أو بعيداً عن ذاتها . وهذا هو بعينه ما يحدث فى حالة الاشباع الجنى الذى يعنى أن يكف كل جنس عن تأمل الآخر ويبادر بالعبور اليه وتحويله الى جزء منه ، الى شئ خاص به . وانى لأعتقد أن الصفحات الطويلة التى شرح فيها جان بول سارتر J.P. Sartre فى كتابه الشهير « الوجود والعدم » كيف يستمتع كل جنس ، أثناء العملية الجنسية ، بالجنس الآخر ، وتصويره لمعة كل جنس على انها متعة ذاتية ، أى أنه يستمتع بذاته من خلال الآخر : فالمرأة تستمتع بنفسها اذا ما قرأت الرضا على وجه الرجل ، فهي لا تستمتع به بمقدار ما تستمتع بنفسها ! وكذلك الرجل يشعر بالمتعة وهو يرى المرأة سعيدة وكلما ازدادت سعادتها نتيجة لنشاطه الجنسي ازداد استمتاعه ، فهو فى الواقع لا يستمتع الا بذاته من خلال الآخر (١٧) . أقول اننى أعتقد ان هذه الصفحات الطويلة ليست سوى نفحات للفكرة الهيكلية التى نناقشها الآن !



الذات اذن ، تتجه نحو العالم الخارجى لكى تشبع رغباتها لكنها لا تصل الى هذا الاشباع ، لسبب بسيط جداً هو .انها حين تشبع الرغبات والدوافع والميول .. الخ .. تحقق تدمير الموضوع لكنها لا تصل

(١٧) قارن جان بول سارتر « الوجود والعدم » ترجمة الدكتور
مهدى النجدي بدوى بيروت دار الاداب اغسطس عام ١٩٦٦ ..

الى ما تصبو اليه لأنها ما زالت وعياً ذاتياً فلا يرونها الا الوصول الى نفسها ، أعنى الى الوعى الذاتى ! وهكذا فان جميع المحاولات التى تغوص بها الذات وتشتبع فيها دوافعها لا تحقق الا اشباعات جزئية ، فلا ينبعث أن تولد رغبة جديدة .. وهكذا باستمرار . ولما كانت تستهدف الوصول الى ذاتها بوصفها وعياً ذاتياً (لاحظ ان الوعى الذاتى هو فى نهاية الأمر الموجود البشرى) فان هذه السلسلة المستمرة من المساعى الدائبة انما تستهدف أصلاً الوصول الى الذات لا الى الموضوع الحسى ، وهكذا لن تشبع الذات الا اذا وصلت الى نفسها أى الى وعى ذاتى آخر (أى الى انسان آخر) أو أن تحول موضوعها الى ذات مثله أعنى أنه لابد أن يصبح موضوع الرغبة وعياً ذاتياً جديداً يقول هيجل :

ان الوعى الذاتى يكون رغبة ، لكن ما يرغب فيه هذا الوعى — دون أن يعرفه بعد بطريقة واضحة وصريحة — انما هو ذاته أعنى رغبته الخاصة نفسها . وهذا هو السبب فى أنه لن يستطيع أن يبلغ ذاته ، اللهم الا اذا التقى برغبة أخرى ، أو بوعى ذاتى آخر .. » (١٨) .

وهذا يعنى ان الانسان لا يحقق رغباته الا فى مجتمع ، ومن هنا كان تطور الوعى يحتتم ظهور المجتمع ، ويلزم المرء بالعيش فى جماعة لأن رغباته لا يشبعها الا الوصول الى انسان مثله !

أن الرغبة فى بادئ الأمر لا تنتج نحو الآخر باعتباره انساناً بل باعتباره مجرد موضوع ، ومن ثم فهي تسعى نحو سلبه وتعمل على تملكه . غير أن هذه الرغبة البسيطة التى لا تعرف فى البداية بين « ذات » و « موضوع » لا تثبت أن تستميل الى رغبة انسانية تريد أن تفرض ذاتها على ذات أخرى وتسمى الى امتزاج اقرار أو اعتراف من تلك « الذات الأخرى » بما لها من شرعية . وهيجل يبرز هنا أهمية

Hegel : Phenomenology of Mind . Eng. Trans . (١٨)
P. 220 - 221 - Trad . Francaise, Tome I . p. 159 - 153.

العلاقة غى هذا العالم البشرى الذى لابد فيه لكل وعى ذاتى من أن يوجد ويتحدد « بالقياس » الى وعى ذاتى آخر ، فليس فى استطاعة الانسان أن يشبع حاجاته الا على نحو اجتماعى وهذا ما عبر عنه هيجل بلغته المثالية بقوله : « ان الوعى الذاتى لا يحقق لنفسه الاشباع الحقيقى اللهم الا من خلال اعتراف وعى ذاتى آخر به .. » (١٧) .

ومعنى ذلك قله أن الوعى الذاتى لا يمكن أن يحقق لنفسه الاشباع الحقيقى على المستوى الطبيعى أو الحيوانى الصرف لأن الانسان لا يمكن أن يدون انساناً بالمعنى الأميل لهذه الكلمة الا فى عالم انسانى (واذن فلا بد للوعى الذاتى أن يتخطى ذلك العالم الحيوانى الصرف الذى تنحصر فيه الرغبة فى المحافظة على الحياة أو الاستمرار فى الوجود لكى يمتد ذلك الى العالم الانسانى الاجتماعى الذى لابد فيه لكل وعى ذاتى من العمل على انتزاع اقرار أو اعتراف للوعى الذاتى الآخر به مع اقراره أو اعترائه هو نفسه بما لهذا « الآخر » من « وعى ذاتى » ، ولا شك أن هذا « الاقرار » أو « الاعتراف المتبادل » انما هو الدليل المقاطع على ان وجود الوعى الذاتى لا يمكن أن يتحقق على المستوى الطبيعى أو الحيوانى الصرف ، بل هو لابد أن يتحقق على المستوى الانسانى أو الروحى .. » (٢٠) .

علينا أن نلاحظ أنه فى سبيل انتزاع اعتراف الذات لنفسها من الآخر ينشأ صراع مرير بين الذات البشرية من أجل أن تثبت الذات نفسها وتنتزع من الآخرين اعترافاً بحريتها واستقلالها . لكن هذا الصراع من أجل اثبات الذات والحصول على اعتراف الآخر بالآنا ، لا يعنى أن أياً منهما تريد تدمير الأخرى أو القضاء عليها لأنها لو فعلت ذلك لما استطاعت أن تنظر منها بالاقترار المنشود أو الاعتراف المطلوب .

(١٧) اقتبس الدكتور زكريا ابراهيم فى كتابه من « هيجل » ص ٢١٦ .

(٢٠) نفس المرجع السابق ص ٢١٧ .

وانما الصراع البشرى هو صراع يقوم طرفان كل منهما يريد أن يثبت ذاته ويؤكدها باعتبارها فوق مستوى الحياة الحيوانية المصرفة ومن ثم فانه يضع حياته نفسها موضع الخطر بحيث يكون مستعداً لمواجهة الموت . ومعنى ذلك أن أحد الطرفين يمضى بالصراع حتى نهاية الشوط أعنى لدرجة المخاطرة ومواجهة الموت مؤكداً بذلك وعيه الخاص لذاته فيما نجد الطرف الآخر يخشى الموت ويجزع من الخطر ويقنع بالحياة على المستوى الحيوانى ، ولهذا لا يخاطر بحياته ، الأول يقف موقف السيد أعنى موقف الوعى الذاتى الخالص ، فى حين يتخذ الآخر موقف الجدد الذى يرفض المخاطرة بحياته فى سبيل اشباع رغبة فى اعتراف الآخر به . وعلى حين ان السدد قد خاطر بحياته ، ومضى فى عملية الصراع حتى النهاية فاستطاع أن يظفر باعتراف الوعى الآخر به ، نجد ان العبد قد رفض المخاطرة ، وتخلّى عن رغبته ومن ثم فانه قد اقتصر على اشباع رغبة الآخر ، وبذلك اعترف بالآخر دون أن يلقى منه أى اعتراف !

معنى ذلك أن هيجل حين يعالج موضوع الوعى الذاتى فانه يدرس ويحلل كذلك العلاقة بين « الفرد وعالمه » ، فالانسان حين يستيقظ وعيه الذاتى يرغب فى الموضوعات المحيطة ويمتلكها ويستخدمها ، لكنه خلال ذلك يشعر ان الموضوعات ليست هى الغاية الحقيقية لرغبته ، بل ان حاجاته لا يمكن تحقيقها الا بالتجمع مع الأفراد الآخرين — يقول هيجل : « ان الوعى الذاتى لا يبلغ حالة الرضا الا فى وعى ذاتى آخر » ، واذا كان الفرد لا يستطيع أن يكون ما يكون الا من خلال فرد آخر فان وجوده ذاته ينحصر فى « وجوده من أجل الآخر » ، غير ان العلاقة هنا ليست علاقة تعاون وتآلف بين أفراد أحرار بل هى « صراع حياة أو موت » ، ولا سبيل الى وصول الانسان الى الوعى الذاتى ومعرفة إمكاناته وتحقيقها الا بالمضى فى المعركة حتى النهاية فحقيقة الوعى الذاتى ليست هى « الأنا » بل « النحن » وهى « الأنا الذى هو نحن ، والنحن الذى هو الأنا » ، وعلى هذا النحو ينشب صراع رهيب هو الذى وصفه هيجل باسم « جدل السيد والعبد » حيث يخاطر أحد أطراف الصراع

بحياته ويبلغ بالمخاطرة أقصى مداها حتى ليواجه الموت مؤكداً وعيه الذاتى الخاص فيما يخشى الآخر هذا الخطر ويقنع بالعيش : عيش الحفر ! الأول « سيد » فرض نفسه وأكد ذاته وخطر وانتصر ، والثانى « عبد » تخاذل واستسلم وجبن فعاش مع الحيوان ! • غير ان هذا « السيد » يقنع بهذا الانتصار ويترك العمل للعبد ، وسرعان ما يجد ان وعيه الذاتى واستقلاله ووجوده يعتمد على العبد ، وهكذا يلنى استقلاله ويتحول الى اعتماد على آخر ! ومن ناحية أخرى نجد أن العبد عن طريق العمل والشغل يصل الى الاستقلال ، الى الوعى الذاتى !

وهكذا يجد السيد أن استقلاله يعتمد على العبد ، وتلك حقيقة تبرهن هي نفسها على استقلال العبد ، وحين يضطر السيد الى الاعتراف باستقلاله فانه بذلك يعترف أنه وعى ذاتى آخر ، لأن الاستقلال والوعى الذاتى شئ واحد ، والعبد يعرف الآن أنه وعى ذاتى ومن هنا فان كلا منهما يعرف الآخر ويقبله على أنه وعى ذاتى : وهذا القبول المتبادل بين الذات هو الوعى الذاتى الكلى • وهذه العلاقة الجدلية بين السيد والعبد هي التي أثرت تأثيراً قوياً فى ماركس الشاب (كما أثرت فى سارتر فيما بعد) فراح يصف « ظاهريات الروح لهيجل » فى مخطوطات عام ١٨٤٤ الاقتصادية بأنها عمل ضخم وانجاز هائل !

ويبدو أن هيجل عندما وصف لنا مجرى الوعى فى « ظاهريات الروح » كان يضع فى ذهنه باستمرار « الفرد المرتبط بالآخرين » ، أو الموجود البشرى فى مجتمع ما ، ولهذا فانه جعل الفرد بما لديه من وعى ذاتى يصل الى معرفة نفسه من خلال مواجهته للآخرين من نفس نوعه واحساسه بأنه « شخص » لابد أن يتزعم عن طريق الآخرين • يقول عن مواجهة الأفراد الواعية :

« الموجودات الواعية تكشف كل منها للآخر على أنها توجد لذاتها ، أعنى بوصفها وعياً ذاتياً • والواقع ان كلا منها على يقين (فى البداية)

من ذاته الخاصة ، لكنه ليس على يقين من ذات الآخرين • ومن هنا يبقى يقينه الخاص بذاته بغير حقيقة • اذ لابد ان تكون حقيقته الخاصة هي أن وجودها الفردي الخاص لذاته لا بد أن يبدو له بوصفه موضوعاً مستقلاً •• « (٢١) » •

أما اليقين الذي يبقى « بغير حقيقة هنا » فهو نوع من الثقة المزعزعة التي تسعى الى تأكيد نفسها أو محاولة المراء البرهنة على ذاته ، وذلك عن طريق السعي الدائب من الفرد أو الموجود الواعي لذاته لكي يعترف به الآخرون ، لا بد للآخرين من الاقرار بما هو عليه ان هو أراد تأكيد ذاته •

ويكشف الفرد عن نفسه ، وعما هو عليه في أفعاله وسلوكه لكن هذا الكشف الذاتي الذي يقوم به كل فرد هو اساساً « عرض لما يكون عليه المراء ، ولما يملك من عنصر كلي » (٢٢) •

وهذا العنصر الكلي يأخذ صفة « الكلية » ، لأن الآخرين جميعاً يشاركون فيه فهو عام ، صحيح أن الفرد قد يكون فرداً لا نظير له •••• Unique لكن الوسط الوحيد الذي يمكن له ان يعبر فيه عن نفسه ، ويستطيع ان يكون على ما هو عليه — هو وسط يشاركه فيه الآخرون ، انه في عملية تأكيده لنفسه انما « يعرض » ذاته أمام الآخرين •

وعلى هذا النحو يتداخل الوعي الذاتي مع الوعي الكلي ، ولهذا كثيراً ما يتساءل الباحثون : أي وعي يصف هيجل في ظاهريات الروح ؟ أهو الوعي البشري الفردي أم الوعي البشري كلي ؟ هل الروح الفردي

Hegel : Phenomenology of . Mind p. 232 Eng . (٢١)
Trans. by J. Baillie.

Ibid, p. 437.

(٢٢)

الذى يكتب « ظاهرياتها » أم أنه الروح الانسانى ككل ؟ والجواب أنه يصف الاثنين معاً : انه يبدأ من الوعى الفردى باحساسه وإدراكه وفهمه ويتدرج به شيئاً فشيئاً الى أن يتحول الى وعى كلى : فيظهر المجتمع وما فيه من مؤسسات ونظم وثقافة وقوانين .. الخ .

أنفطىء اذن ، اذا وصفنا « ظاهريات الروح » الهيجلية بأنها « سفر تكوين الروح » الفردى والكلية فى آن معاً ؟ !

المجموعة الثانية : دراسات في الفلسفة السياسية

- ١ - هيجل والرجعية السياسية .. في بERN
- ٢ - ورقة عمل
- ٣ - الحرب ومحكمة التاريخ

هيجل والرجعية السياسية فى برن

تمهيد :

فى استطاعتنا أن نقول أن السياسة كانت موضع اهتمام هيجل ، بل وشغله الشاغل ، طوال حياته فقد كان يعيش فى عصر تاريخى الى أقصى حد ، وكان يتتبع الأحداث يوما بيوم فهو القائل « ان قراءة الصحف هى لون دن ألوان صلاة الصبح » ! • مستوحيا اياها من قضايا الساعة وليس من قبيل المصادفات أن يكون أول وآخر أعماله المنشورة ، والتي اهتم بدفعها الى النشر بالفعل ، عبارة عن كتابات سياسية وليست أعمالا فلسفية خالصة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، فد كان أول عمل قام على نشره (وهو الذى سنعرضه فى هذا المقال) هو كتاب يعرض للرجعية السياسية فى مقاطعة بين Berne عاصمة الاتحاد السويسرى ، أما آخر أعماله فكان مقالا فى احدى الصحف يعرض رأيه فى المناقشات الدائرة حول مشروع الاصلاح النيابى فى انجلترا (١) •

أما لماذا اهتم هيجل كل هذا الاهتمام بالموضوعات السياسية ، فاننا نستطيع أن نلخص الخلفية التى تكمن وراء اهتماماته السياسية فى ثلاثة عوامل على النحو التالى :

أولا : أسرته •• حيث كان الكثير من أجداده يشغل مناصب حكومية متنوعة ، كما أن والده كان يشغل مركزا مرموقا فى وزارة الخزانة فى حكومة —دون فور تمبرج Wurttemberg : « ولقد عاش هيجل فى مدينة اشتوتجارت Stuttgart عاصمة الدوقية ، ومقر الحكم ، فامتص اتصالا وثيقا برجالات السياسة فيها ، كما اتصل بغيرهم

Z. A. Pelczynski : An Introductory Essay to : (١)
Hegel's political writings ; Eng . Trans. by T.M. Knox, Oxford
at The Clarendon Press 1969.

من الذين يحتلون مراكز مرموقة • ولابد أن يكون قد استمتع الى كثير من المناقشات السياسية التي كانت تدور في منزلة في فترة مبكر من حياته • وهناك تقليد معروف متبع وهو أن الأب والابن كرها (أو تجنباً) المناقشات والحجج السياسية بعد اندلاع الثورة الفرنسية (بالطبع لنحس هيجل الشاب للثورة ونفور الأب منها) ولقد استمر هذا الاحتكاك بالسياسة والحكومة حتى بعد أن غادر هيجل مسقط رأسه (٣) •

ثانياً : يمكن أن نقول أن تربيته وثقافته بصفة عامة هي المصدر الرئيسي الثاني لاهتمامه بالسياسة ، وهي تتألف مما تلقاه في المدرسة في شتوتجارت لقد اضطر لكي يعيش أن يمارس عدداً كثيراً من المهني : مدرساً خصوصاً ، ناظراً لمدرسة ثانوية وصحفيًا ، ومساعد أستاذ ، ثم أستاذ في هايدلبرج • الخ • ولقد ارتحل من بلد الى بلد آخر في ألمانيا المجزأة الممزقة ، ولم تكن دوامة الأحداث تتركه يخلد الى الراحة لقد جعل منها الموضوع وكذلك حياته في مدينة «توبنجن» وما تلقاه في معهداها الديني من علوم ، ثم دراساته الخاصة التي بدأت في مسقط رأسه ثم استمرت في « بيرن » ، و « فرانكفورت » وهما المدينتان اللتان عمل فيهما مدرساً خصوصاً ، بعد تخرجه مباشرة ، لأبناء بعض الأسر البرجوازية الغنية — وأخيراً قراءاته الكلاسيكية في ميدان الدراسات السياسية والاقتصادية لكبار المفكرين عبر التاريخ ابتداء من أفلاطون وأرسطو قديماً حتى « روسو » ومونتسكيو حديثاً — وفضلاً عن ذلك فقد كانت لديه هواية غريبة وهي أن يقرأ بشراًة وانتظام الدوريات • والصحف والتقارير النيابية ، ومحاضر الجلسات البرلمانية في المقاطعات الألمانية وفرنسا وانجلترا • ولقد بلغ اهتمامه بقراءة الصحف حداً جعله يقول : « ان قراءة الصحف هي صلاة الصبح الحقيقية ! » وهذا هو السبب في أنه قبل بسرور أن يرأس تحرير صحيفة يومية في بافاريا Bavaria تسمى « صحيفة بامبرج » • وكان أول

رد فعل له عندما عرض عليه رئاسة التحرير هو الاهتمام بهذا العرض كما يدل على ذلك قوله فى خطاب الى صديقه نيتامر F.I. Niethammer « الممل نسبه سيكون مثيراً لاهتمامى ، ما دمت اتابع — كما تعرف شئون العالم بلون من حب الاستطلاع . وفيما يتعلق بهذا الجانب من العمل فاننى أخشى من الاقدام أكثر من خشيته من الاحجام .. » (١٦) .

ولقد خان على حق فى خشيته هذه ! ذلك أن رئاسة تحرير صحيفة يومية سياسية تصدر فى أوروبا فى مطلع القرن ١٩ ، لا سيما فى بافاريا عمل بالغ الخطورة ، انه انتقال الى مجال جديد يرى فيه السياسة رأى العين ، ويسمع الأنباء ، ويعرف ما وراء الكواليس ، ويصطدم بما يباح نشره وبما هو محظور ! هاهنا احتكاك بكل أنواع التقلبات ، والسلطات المتغيرة ، والقرارات التعسفية ، والرقابة على النشر ، والنتائج غير المتوقعة للمقالات التى يتم نشرها .

ولهذا كان هيجل رغم موافقته الفورية على العرض سرعان ما شبّه مهمته بالحكوم عليه بالانشغال الشاقة المؤبدة ! وكم تمنى أنه يتحرر منها حتى جاء الخلاص عندما وقع حادث خطير : ففي عام ١٨٠٨ نشرت الصحيفة مقالا يحتوى على معلومات تتعلق بالمسائل العسكرية لتأليم بافاريا ولقد انزعجت الحكومة انزعاجا شديدا من هذا المقال ، فى الوقت الذى رفض فيه هيجل بوصفه رئيسا للتحرير أن يبيح باسم ذلك الشخص الذى زوده بهذه المعلومات العسكرية المحظور نشرها ومن هنا فقد اضطر ، غير آسف ، الى ترك ادارة تحرير الصحيفة ، لا سيما وأن صديقه « نيتامر » كان قد ارتقى منصباً هاماً فى مديريةية التعليم فى بافاريا ونجح فى تعيينه مديراً ل مدرسة نورمبرج الثانوية وهنا لو كانت لديه فرصة لالتقاط الأنفاس حيث تعرف فى هذه المدينة على ابنة أحد نبلاء نورمبرج ، ماريا فون توشر وتزوج منها وعاش لنفسه قليلا !

ومن هنا فقد ذهب بعض الباحثين (مثل باير W.R. Beyer) الى

القول بأنه كانت في حياة هيجل المبكرة رغبة جامحة للتأثير في الحياة السياسية والاهتمام السياسي العملي ..»^(٤) في حين ذهب آخرون الى أنه ثارت في نفسه تطلعات ثائرة « فقد كان يحلم أن يصبح ميكافلي عصره »^(٥) !

ثالثا : وربما كان المصدر الثالث لاهتمامه بالسياسة هو أحداث العصر الذي عاش فيه ، وما شاهده من تغيرات سياسية سريعة وهائلة ، ومن المعروف أن التفكير السياسي ينمو ويزدهر في حالة الغليان السياسي والاجتماعي والأزمات السياسية الحادة ، والأحداث التاريخية الحاسمة لأن ذلك كله يجبر الانسان على أن يتخذ موقفا سياسيا معينا حتى رغم عنه . أما الى جانب الأحداث أو ضدها وهكذا يجد المرء نفسه وقد أصبح مفكرا سياسيا رغم أنه ! فضلا عن أن هذه الهزات السياسية العنيفة تقوض الآراء والمزاعم القديمة ، والمعتقدات والأفكار السابقة وتثير الانفعالات وحب الاستطلاع .. الخ - ولقد كانت تلك هي الحال في العصر الذي عاشه هيجل : علا شك أن الثورة الفرنسية^(٦) ، وما تلاها من أحداث كلنت مسيطرة ابان سنوات تكوينه وامتدت الى ما بعد نضجه : فلقد كان في التاسعة عشرة عند سقوط الباستيل ، وفي الخامسة والأربعين عندما وقعت معركة واترلو ، ومات بعد عام واحد من ثورة يوليو ! وهكذا كان شاهد عيان على تقويض النظام القديم ، وفترة عودة الملكية ، وسقوط أسرة البربون مرة أخرى ، وتأسيس الجمهورية ، وسقوطها في عهد الارهاب ، وظهور نابليون ، وبلوغه الذروة ثم سقوطه وانهيار بروسيا واعادة تكوينها ، وموت الامبراطورية الرومانية المقدسة للإمة الجرمانية .

Ibid .

(٤)

(٥) ارنست كاسير « العولة والأسطورة » ص ١٦٩ ترجمة دكتور احمد جدي محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة عام ١٩٧٥ .
(٦) الثورة انفرنسية عند هيجل تعني أحداث الثورة نفسها (بها فيها من أحداث داخلية وحروب خارجية) ، وكذلك فترة حكومة الإدارة ، ثم عهد نابليون : قنصلا وامبراطورا ، وسوف نعود الى هذا الموضوع في مقال قادم

وخلف هذه التجارب السياسية الهائلة تكمن تغيرات جذرية لا فى السياسة فحسب بل فى المجتمع الأوروبى ذاته : فلقد ظهرت دول جديدة : ونعيرت أسر حاكمة فى دول قديمة ، كما تعدلت أشكال الحكومات ، دُخِلت إصلاحات دستورية بعيدة المدى وإصلاحات إدارية ونظم قانونية كثيرة ، وظهرت طبقات وسطى احتلت مركزاً هاماً يعادل مركز طبقة النبلاء ، بل قد يفوقها أحياناً ، وولدت طبقة البروليتاريا الكادحة فى مجال الصناعة ٠٠ ! فليس بدعاً إذن ، أن نجد فيلسوفنا يولى اهتماماً بالغاً بالسياسة حتى تكون الموضوع الذى كتب فيه أول ما كتب وآخر موضوع يدلى فيه برأى قبل وفاته !

ولقد كان أول عمل نشر له فى حياته كتاباً سياسياً يدافع عن حقوق الشعب فى مقاطعة برمن السويسرية التى بدأ فيها حياته العملية مدرساً خصوصياً عند أحد الأشراف فشاهد عن قرب الرجعية السياسية العاتية فى هذه المدينة • وسوف نحاول فى هذا المقال تحليل هذا العمل السياسى الأول لهيجل على أن نعرض لبقية اهتماماته لسياسية فى مقالات قادمة • وعلينا الآن أن نبدأ من البداية فننتساءل كيف ترك فيلسوفنا الأرض الألمانية وانتقل الى هذه المدينة ؟

هيجل فى برمن :

تخرج هيجل عام ١٧٩٣ من معهد توبنجن *Tubingen* الدينى — وهو معهد لتخريج القساوسة البروتستانت — وكان المفروض أن يعمل قسيساً انجلياً نظراً لأنه كان يتقاضى راتباً شهرياً من المعهد فضلاً عن التعليم المجانى وصاحب المنحة لابد أن يخدم الدوقية بعض الوقت ! لكنه لم يكن يميل الى هذه المهنة على الإطلاق ولم يكن يتخيل أن يربط حياته بها ، بل انه كان يعيش فى رعب « يشبه الكابوس المخيف » خسية أن يلزمه المجلس الكنسى فى شتوتجارت أن يعمل « شماساً » (مساعد قسيس) فى احدى الكنائس تحت اشراف قسيس عجوز صارم ٠٠ (٧)

H. S. Harris : Hegel's Development Toward The
Sunlight. P. 155 Oxford at The Claredon Press, 1972. (٧)

ظل هيجل بعد تخرجه فترة قصيرة في مسقط رأسه قبل أن يغادرها إلى مدينة بين Bern عاصمة الاتحاد السويسرى ، لبدأ حياته العملية مثل العديد من الشخصيات الكبيرة فى الثقافة الألمانية فى ذلك الوقت مدرساً خصوصاً وهى وظيفة وقع عليها مصادفة ، فقد سمع فى أغسطس ١٧٩٣ من صاحب أحد الفنادق وهو فندق « الثورة الذهبى » فى شتوتجارت عن وجود فرصة عمل مناسبة فى برن عند شريف يدعى « هاوبتمان فون شتيجر — Hauptmann Von Steiger فكتب على عجل فى ٢٤ من نفس الشهر الى صديقه Herr Von Rutte المقيم بمدينة برن يستفسر منه عن هذه الوظيفة ، وقضى عيد ميلاده الثالث والعشرين وهو ينتظر فى قلق رد الصديق ، وفى ١١ سبتمبر تلقى رداً ايجابياً بالعمل هناك ، ولم يبق سوى موافقة « المجلس الكنسى » فى شتوتجارت على اغائه من الارتباط بالعمل فى الكنيسة . وكم كان هيجل سعيداً لخلاصه أخيراً من سلك الوظائف الكنيسة . رغم أن موافقة المجلس جاءت مشروطة بعدة شروط منها : « أن عليه أن يمارس بهمة ونشاط الوعظ الدينى فى برن » فقد كان مقصراً فى هذا النشاط الدينى الى حد كبير ! وكذلك : « عليه أن يلبى فى الحال الدعوة بالعودة الى مسقط رأسه فى شتوتجارت اذا ما طلب منه المجلس ذلك فى أى وقت ١٠٠ ! » . ومنها أيضاً : « ألا يهمل دراسة اللاهوت ! » ولكن مهما يكن من أمر هذه الشروط فقد استطاع على كل حال ان يتخلص من الالتزام بالعمل ، فى الكنيسة (٨) .

غادر هيجل شتوتجارت الى بين فى ١٠ أكتوبر عام ١٧٩٣ ، لكن الانطباع الذى تركته أول رسالة كتبها من هناك يدل على أنه لم يجد الراحة المنشودة فى الوظيفة الجديدة ، فقد كان يشكو فى هذه الرسالة ، بأدب وجدية أيضاً ، من أن المرتب بالغ الضآلة ! لكنه ظل يدرس لصبى

(٨) تارن فى ذلك كتاب هاريس H.S. Harris السالف الذكر لا سيما ص ١٥٤ — ١٥٦ .

وفتاتين ثلاث سنوات (من ١٧٩٣ حتى ١٧٩٦) ورغم أن هذه السنوات الثلاث لم تكن سعيدة بصفة عامة ، فقد كان لها العديد من المزايا ، على الأقل من ناحيتين : الأولى أنها جعلته يقضى فترة فى نشاط حر طليق يقرأ ما يشاء : غقرأ ادوارد جيبون Gibbon ومونتسكيو Montesquieu وتوليديدز Thucydides وهوم Hume .. الخ والثانية أنها أتاحت له فرصة ندرة للوقوف على الحياة السياسية والاجتماعية ونظام الحكومة فى بين : « فقد أفاد من مقامه فى برن افادة كبرى ، اذ استفاد من ملاحظة كيفية التركيب الاجتماعى والسياسى لمجتمع الاشراف فى برن ، ولاحظ لألعاب السياسة فى هذه المدينة ، وعرف عن قرب مناورات السياسيين ، مما سيكون له أثر فيما بعد فى اهتمامه البالغ بالسياسة .. »^(٩) .

لكن اذا كانت اقامته فى برن قد أفادته الى هذه الدرجة فلماذا كان دائم الشكوى ؟ وكيف نفسر احساسه بالتعاسة ؟ ! الواقع أنه رغم حياته التى كان يحياها بين عائلة آل شتيجر وهى من الأسر ذات المناصب والامتيازات السياسية الواسعة ، فان المفكر الشاب كان يشعر أنه يعيش « وحيداً »^(١٠) ، وهو شعور طبيعى جداً بالنسبة لشاب حديث التخرج كان ، حتى الأمس القريب ، بصحبة زملائه وأصدقائه فى الجامعة ثم وجد نفسه فجأة بلا أصحاب ولا أصدقاء فى مدينة غريبة ! وهو نفس الشعور الذى كان عند صديقه وزميله الشاعر الألماني المرحف

(٩) دكتور عبد الرحمن بوى : « الحياة الألمانية » : شلنج ص ٨٠
الناشر دار النهضة العربية — القاهرة عام ١٩٦٥ .

(١٠) لم يكن هيجل « وحيداً » بالمعنى الحقيق لهذه الكلمة ، ولم يكن انطوائياً يعيش فى عزلة ، وإنما كان على العكس شخصية اجتماعية للغاية ، ومن هنا فانتا تعرف أن هناك « حلقة عائلية » انضم اليها فى برن ورحبت به كضيف عليها ، كما نسمع عن الليالى التى كانت تغضيها « الثلاثة » فى لعب الورق وسباق الموسيقى ! وهى مجموعة ظلت على علاقة به ، حتى بعد أن غادر برن الى فرانكفورت ، من طريق المراسلة !

هولدرلين Holderlin الذى عمل مثله مدرساً خصوصياً عند آل كالبس
Von Kulbs وقال فى رسالة الى جدته :

« اننى أعيش وحيداً ، لكنى أعتقد أن ذلك مناسب تماماً لتطور العقل
واقبلب ممّا »^(١١) وفضلاً عن ذلك فإن تعاسة هيجل كانت ترجع فى جانب
منها الى سخطه على نفسه نتيجة للخطابات التى كان يتلقاها من
« شلنج » بمد أن ذهب الى مدينة « بينا » حيث كان « فشته Fichte »
يحاضر جنباً الى جنب مع شيلر Schiller ، وما كان يسمعه من هذه
الخطابات عن الجو الثقافى الذى تعيش فيه ألمانيا ، وهو جو حرم
منه هو وكان يود أن يشارك فيه ! ولهذا كان هيجل فى رده على
أصدقائه يشكو من أنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً جاداً لأن وقته مزق
ويحتاج الى كتب (رغم أنه كان يعمل بالفعل مكتبة عامة جيدة لكنها
تخلو من الكتب الحديثة المتداولة التى يتحدث عنها شلنج وهولدرلين !)
وفضلاً عن ذلك فإنه كان يتتبع الأحداث التى تتحرك بسرعة ويشعر بأنه
ينبغى أن يسهم بشئ ملموس فيما يصفه شلنج بأنه « ثورة مقبلة سوف
تحدث فى ميدان الفلسفة ! »^(١٢) .

لكن اذا كانت تعاسة هيجل فى فترة بين ترجع الى افتقاره لزملاء
الدراسة من ناحية والى احساسه بأنه لا يشارك فى النشاط الثقافى
الحى الذى يسيطر على ألمانيا فى ذلك الوقت ، فإنها ترجع الى عامل
ثالث لا يقل أهمية عن هذين العاملين وأعنى به الهوة الشاسعة التى
رأها بين المثل الأعلى على الأساس « لحياة الشعب » . كما كان « يحلم » بها
فى شتوتجارت وبين الأوضاع السياسية التى وجدها فى بين : لقد كان
يحلم بأن « يحيا الشعب » — أى شعب — حياة يتحرر فيها تماماً .
ويطلق جميع قدراته وطاقاته البشرية ، ويعبر عن نفسه بتلقائية ! فوجد
هنا ألواناً من الظلم تفوق الوصف !

H.S. Harris : Op. Cit . p. 155 .

(١١)

Ibid .

(١٢)

والواقع أن اهتمامه الأساسى فى هذه الفترة لم يكن ميتافيزيقياً بل أخلاقياً : « فلم يكن مهتماً بدراسة طبيعة الله ، بل بطبيعة الإنسان » ، وكان الدين عنده ، كما كان عند لسنج Lessing الوسيلة العظمى التى تعمل بها العناية الالهية على تطوير الطبيعة البشرية ، وفى العمل السياسى ومن خلاله يكتشف الإنسان قدرة « العقل » وتحققها فى العالم الخارجى فيما يخلقه من مؤسسات اجتماعية ونظم سياسية ، ولقد رأى هيجل فى اليونان المثل الأعلى الذى يحقق وحدة « الدستور والدين » أو الحياة السياسية والحياة الدينية ، ويحقق بالفعل العقل والحرية . كما رأى فى المجتمع الذى يعيش فيه تحالفاً غير طبعى بين العرش والكنيسة لتدعيم السلطة الاستبدادية ، ومن هنا فقد بدأ يسأل نفسه : كيف ظهر هذا الوضع السيئ للأمور ؟ كيف أصبح الدين الذى هو أداة التحرر ، وخلاص الإنسان ، حليفاً للرجعية والاستبداد ؟ كيف عمل على تقييد البشر بدلاً من أن يساعدهم على الانطلاق . . . !! وكيف يمكن أن نكتشف الطريق نحو وضع أفضل للحياة ككل ؟ ! عكف على قراءة الكتب التى تحتوى عليها مكتبة المدينة لعله يجد اجابة عن هذه الأسئلة التى حيرته ، فقرأ لعمالقة الفكر البشرى ، ثم تلفت حوله وراح يدرس المجتمع الذى يعيش فيه ويحلل الأوضاع التى يشاهدها كل يوم ، فدرس « دستور مقاطعة بزن » وتكوينها السياسى ، وأوضاعها المالية والاقتصادية ، وتطورها التاريخى ونظام الحكومة ، وما يحدث فى البلاط . . الخ الخ . وانشغاله بهذه الدراسة واضح فى رسائله المختلفة فقد كتب الى شلنج عن هذه الأوضاع فى ١٦ ابريل ١٧٩٥ يقول :

« تأخرى فى الرد عليك يرجع فى جانب منه الى انشغالى بأشياء كثيرة ، وفى جانب آخر الى التسلية المذهلة والمحيرة التى تصدها الاحتفالات السياسية التى تقام هنا ، اذ يتم كل عشر سنوات تجديد مجلس « السيادة » ، حيث يخرج منه حوالى ٩٠ عضواً^(١٣) ، وكيف

(١٣) كان هذا المجلس يتألف من مائتين من الاعضاء ولهذا كان يطلق عليه اسم « مجلس المائتين » ، ويتم تجديد انتخاباته كل عشر سنوات =

يحدث ذلك كله من الناحية الانسانية . ان جميع الدساتير ، ومحابة
الاقارب والمحسوبية التي تحدث في بلاط الأمراء في ألمانيا ، لا تعتبر
شيئاً أمام ما يحدث هنا مما لا أستطيع أن أصفه لك . فالأب يسفد
المنصب الى ابنه ، أو الى زوج ابنته الذي استطاع أن يحقق أفضل زواج
ولابد أن يريد أن يعرف هذا الدستور الارستقراطي أن يقضى هنا شتاء
كهذا ، قبل فترة عيد الفصح ، عندما يتم تجديد المجلس» (١٤) .

هذا ما شاهدته هيجل في واقع المجتمع السويسري مع أنه كان —
قبل وصوله الى المدينة — قد رتب بحثاً قصيراً يعرض فيه المثل الأعلى
الذي ينبغي على الانسان أن يسعى الى تحقيقه بوصفه موجوداً عاقلاً
من ناحية وكائناً اجتماعياً من ناحية أخرى ! كما حاول أن يبرهن فيه أيضاً
على أن هذا المثل الأعلى ليس مجرد حلم « يوتوبى » مادام الاغريق قد
حققوه بالفعل ! لكن ذلك لا يعنى أنه كان يريد أن يعمل على احياء المجتمع
اليوناني أو العودة بالتاريخ الى الوراء ، فهو يعلم تماماً أن ذلك مستحيل
وكان واضحاً أمامه أنه لا يمكن العودة الى الموقف اليوناني فليس في
استطاعة الانسان الحديث أن يعود « القهقري الى الطبيعة » كما كان
يود روسو ! بل لا بد أن يسير الى الأمام من هذا الفساد الحديث في
المجتمع المتمددين الذي يجد نفسه فيه فيحاول أن يفهم لماذا عم هذا
الفساد على هذا النحو المزرى ! صحيح أن المثل الأعلى ليس خيالا
يوثق بها لكنه واقع تاريخي ، ومع ذلك فمن المستحيل « استعادته »
أو نقله من شعب الى شعب آخر ، أو من عصر الى عصر مخالف ، فلكل
شعب طريقته الخاصة في الحياة يحددها له تراثه التاريخي ، وتكوينه

= فيخرج منه حوالى نصف الاعضاء في فترة ، عيد الفصح ، ويجتهد الاشراف
والنبلاء في الوصول الى عضوية المجلس ، أو بمساعدة الاقارب والمحاسب
على النجاح فيه ! وهذا تنشط الحياة السياسية والاجتماعية وتكثر الاتصالات
واللقاءات وتتجلى الوصلية بوضوح ظاهر !

H.S. Harris : op . cit. p. 158.

(١٤)

السياسى ، وتجاربه الدينية • الخ ومن هنا فإذا ما دب الفساد فى مجتمع فإن علينا ان ندرس هذا المجتمع نفسه ونحاول ان نستخرج منه طريق اصلاحه والمبادئ العامة التى يمكن أن نستخلصها من هذه الدراسة • وهذا ما فعله هيجل فى المجتمع السويسرى الذى كان يعيش فيه فى هذه الفترة المبكرة من حياته وجاءت نتيجة العمل السياسى الأول الذى نشره بعد ذلك فى فرانكفورت •

يقول جلوكنر Glockner ان اقامة هيجل فى برن قد أسهمت فى فهمه للاختلاف الجوهرى بين العقلانية Rationalism والوضعية Positivism فى فهم الأوضاع السياسية :

« فها هنا عاش هيجل فى بلد ذى طابع سياسى محافظ وتقليدى أنغلق على نفسه فلم يتأثر للآن تأثراً قوياً بالثورة لفرنسية • لقد عاش هيجل وسط هذا الجو : الماضى الذى يتجسد فى الحاضر ، ومن طريق الحياة فى هذا الوسط لاحظ هيجل عن قرب ، وتعلم حقاً وأدرك فعلاً معنى الثورة » • وفى برن بدأ هيجل يترجم رسائل كارت التى رأى أنها تخدمه فى غرضه : أعنى تدعيم العقلانية السياسية — قارن بلا تشكر حاشية ص ٣٣ •

العمل السياسى الأول :

قلنا أن هيجل عكف على قراءة الكثير من الكتب السياسية والاقتصادية والتاريخية فى المكتبة العامة ، لكن الأثر العميق الذى أحدثه كتاب سير جيمس ستوارت Sir James Stewart لا يقارن بأثر أى كتاب آخر من الناحية السياسية والاقتصادية فى هذه الفترة ، وعنوان الكتاب : « بحث فى مبادئ الاقتصاد السياسى » الذى قرأه فى ترجمة المانية ، ولقد كان من الأثر الذى أحدثه الكتاب على هيجل بأن قام بعمل شرح طويل للكتاب ، لكنه للأسف فقد ، رغم أن روزنكرانتس Rosenkranz

تلميذ هيجل وأول من كتب سيرة حياته — يروى أنه شاهد المخطوطة بنفسه فى أربعينات القرن التاسع عشر أى بعد وفاة هيجل بسنوات قليلة^(١٥) .

عن طريق هذا الكتاب عرف هيجل أهمية « العمل » ومكانة « الصناعة » و « الانتاج » فى الحياة البشرية ، ولهذا فاننا نجد هيجل ربما كان أول من أدرك ، من الفلاسفة الألمان فى عصره ، الأهمية القصوى لجال النشاط الاقتصادى فى الحياة السياسية والدينية والثقافية ، مما جعله يحاول فى الفلسفة السياسية النهائية التى عرضها فى كتابه « أصول فلسفة الحق » أن يكشف عن الارتباطات الأساسية بين ما يسميه « بالمجتمع المدنى » و « الحياة السياسية »^(١٦) . ويلخص روزنكرانتس أثر كتاب « ستينوارت » فى الكلمات الآتية :

« جميع أفكار هيجل عن طبيعة المجتمع المدنى ، وعن الحاجة والعمل ، وعن تقسيم العمل ووفرة الطبقات ، وعن الفقر ، والشرطة ، والضرائب .. الخ قد تركت فى النهاية فى شرحه على الترجمة الألمانية لكتاب ستينوارت عن الاقتصاد السياسى الذى كتبه فيما بين ١٦ و ١٩ مايو ١٧٩٩ والذى بقى كما هو دون أن يمس . لقد كان هذا الشرح يحتوى على عدد اللامحات العظيمة فى السياسة والتاريخ وعلى العديد من الملاحظات الدقيقة : »^(١٧) وان كان جورج لوكاتس Georg Lukacs — الذى يفسر هيجل تفسيراً ماركسياً فى كتابه الشهير هيجل الشاب The Young Hegel «

S. Avineri : Hegel's Theory of The Modern State, (١٥)
P. S. Cambridge University Press, London, 1972.

Ibid - CF : Robert Heiss : Hegel, Kierkegaard, (١٦)
Malk' p. 27 Translated by E. B. Gornéde , A Delta Book.

Quoted by Georg Lukacs in « The Young (١٧)
Hegel » P. 170 Merlin Press, London 1975. Eng. Trans. by Rodney
Livingstone .

— لا يتفق مع روزنكرانتس في آرائه « الصيبانية » ويعتقد أن هيجل درس المشكلات الاقتصادية من منظور نقده « للوضع البيئي » وأن روزنكرانتس لم يكن يعلم شيئاً عن أهمية دراسات هيجل الاقتصادية^(١٨). ولسنا بحاجة إلى الدخول في تفاصيل هذا النزاع وإن كنا نميل إلى القول بأن اهتمامات هيجل الاقتصادية قد باتت بيزن (وإن كان الشرح قد كتب بعد ذلك في فرانكفورت) لا سيما وأن لوكانتس نفسه يذكر أن هيجل اهتم بجمع المعلومات عن اقتصاد مقاطعة برن وعن نظامها المالي ، وطريقة فرض الضرائب الخ وأن هذا النشاط كان ملحوظاً تماماً^(١٩) . وربما كان من تأثير ستوارت على هيجل أن شرع في القيام بهذه الدراسة المفصلة للنظام المالي والإداري للمقاطعة ، وما يحمله هذا المضمون من معنى أو مغزى اجتماعي ، غير أن هذه الدراسة لسوء الطالع ، فقدت مثلاً فقدت شروحه على كتاب « ستوارت » نفسه^(٢٠) . والواقع أن مدينة « برن » ، رغم أنها كانت إحدى المقاطعات السويسرية ، إلى جانب كونها العاصمة ومقر الحكومة ، فإنها كانت أكثرها سكاناً ، ولهذا كان تاريخ المقاطعة هو تاريخ عاصمتها « برن » التي أصبحت عاصمة لـسويسرا كلها ابتداء من عام ١٨٤٨ . ولقد كانت المقاطعة تضم بعض الأقاليم من الأراضي المنخفضة (هولندا وبلجيكا الآن) وكانت هذه الأقاليم تحت حكم أسرة سافوي Savoy تتمتع بكثير من الميزات والحريات الواسعة . لكن سوء حظها أوقعها ابتداء من عام ١٥٣٦ تحت حكم مدينة برن حيث تسيطر حكومة أرسنقراطية أوتوقراطية ظلت تحكم على نحو استبدادي حتى عام ١٧٩٨ عندما اجتاحت قوات الثورة الفرنسية المدينة . ولقد كان من نتيجة الحكم الاستبدادي التبطل الذي تمارسه برن على الأراضي المنخفضة أن هرب كثير من أبنائها خارج البلاد ، كما

Ibid , p. 171.

(١٨)

Ibid , p. 110..

(١٩)

S. Anneri : Op. Cit . p. 5.

(٢٠)

طرد آخرون ، وكان من هؤلاء محام شاب هو جان جاك كارت Jean - Jacques Cart الذي نشر في باريس عام ١٧٩٣ - في نفس السنة التي وصل فيها هيجل الى مدينة بين - كتاباً صغيراً (يقع في حوالى ٢٠٠ صفحة) ويتألف من مجموعة الرسائل (أو الخطابات المفتوحة) تدور حول الموقف السياسى فى بلاده ، وعنوان الكتاب : « رسائل الى برنارد دى مورال Bernard de Moralt وزير مالية الأراضى المنخفضة حول حق هذه البلاد ، وحول الأحداث الراهنة - بقلم جان جاك كارت باريس فى ١٧٩٣ » (٢١) .

ومن الواضح أن هيجل ، رغم غربته عن المدينة كما سبق أن ذكرنا ، فإنه كان قريباً جداً من الأحداث السياسية الدائرة هناك ، فهو يعمل فى بيت من بيوت الأشراف ، وعلى صلة وثيقة بالطبقة البراجوازية بدرجة تمكنه من ملاحظة الأمور ومراقبة سير الأحداث كما تجعله فى النهاية يستطيع تشكيل فكرة دقيقة عن السياسة الرجعية التى تحكم بها الحكومة القائمة سواء داخل مدينة برن نفسها أم خارجها . ومن الواضح أنه اشمأز تماماً من المفاصد الظاهرة للعيان فى الحياة السياسية هناك ، فقد كانت الحكومة ، فيما يبدو ، تعتمد اعتماداً كاملاً على الرشوة والمحسوبية ، والوصولية ومحاباة الأتارب ، وتعينهم فى مناصب رئيسية فى الدولة ، دون أن تنتج الفرصة المناسبة أمام بقية المواطنين لشغل هذه المناصب ، ولم يكن هناك دور واضح للقوى الشعبية ، ولا للمجالس النيابية ، ولم تكن هناك سلطة تشريعية حقيقية ، وإنما كانت الحكومة هى المشرع ، والقاضى والمنفذ للقانون فى وقت واحد ! ومن الطبيعى أن يؤدى هذا الوضع القريب الى كثير من المظالم ، وألوان من الغبن لا حد لها لحقت بأناس أبرياء ربما كانت جريرتهم أنهم طالبوا بحقوقهم !

(٢١) عنوان الكتاب هـ :

« Lettres à Bernard de Muralt. Trésorier du Pays de Vaud.
Sur Le droit de ce Pays et Sur Les Evénements Actuels, Par
Jean - Jaques Cart Paris 1793 ».

وكيف يمكن أن ننتظر تحقيق العدالة من نظام وضع « إقامة الدعوى ، والنقاضي ، وإصدار الحكم » فى يد شخص واحد ؟ !

ويصور هيجل الوضع السياسى فى برن ، كما شاهده فى هذه العبارة البالغة الدلالة :

« لن تجد فى أى بلد من بلدان العالم ، بقدر ما أعلم ، بلداً فى مثل هذا الحجم ، يزخر بهذا العدد من الجرائم : ألوان الشنق ، وأدوات التعذيب (التى يمت عليها جسم الانسان) وقطع الرأس أو ضرب العنق ، والاحراق بالنار — على نحو ما تجد فى مقاطعة برن « ٣٣ » . وللقارئ أن يتخيل مبلغ الفساد والظلم ، والسوء ، والانسانية — الذى وصلت اليه حكومة برن الاستبدادية ١ »

لقد حاله هذا الفساد المنتشر فى هذه المقاطعة وهو الشاب المتحمس للعدالة ابن الثلاثة والعشرين ربيعاً ، المنعم بالأفكار العقلية التى يذرها عصر التنوير فى التربة الألمانية والثقافية الانسانية بصفة عامة ، المتحمس لمبادئ الثورة الفرنسية التى أعلنت حقوق الانسان وعملت على نشرها فى القارة الأوروبية ، فإذا ما قارنا هذه الخلفية العقلية وما أفرزته من مثل عليا سياسية عند هيجل ، بالواقع الاجتماعى والسياسى الموجود فى برن لكأنت النتيجة فى الحالة هى ثورة هيجل ورفضه الكامل لهذا الواقع المتعفن ، ثم يعثر على كتاب « كارت » فيكون كنزاً نادراً للهدف الذى صمم عليه ، وهو فضح هذه الحكومة الفاسدة وتعبئتها أمام الشعب الألماني كله ، ثم استخلاص مجموعة من المبادئ السياسية العمامة .. ومن هنا فقد عكف هيجل على ترجمة الكتاب من الفرنسية التى نشر بها الى الألمانية حتى يستطيع كل مواطن أن يظلم عليه ، وهكذا شرع فى برن فى إعداد الطبعة الألمانية التى نشرت فى مدينة فرانكفورت عام ١٧٩٨ بعنوان :

« رسائل حميمة حول العلاقات الدستورية السابقة للأراضي
المنخفضة بمدينة برن : كشف كامل للحكومة الالوجاركية السابقة في
برن ، مترجم عن الفرنسية مؤلف سويسرى متوفى مع شروح
واضافات » (٢٣) .

وعلى الرغم من أن اسم المؤلف مذكور فى تصدير الكتاب فان المترجم
كان مجهولا اذ نشر الكتاب خاليا من اسمه ، وقد استغرق البحث عن
اسم المترجم ما يقرب من مئة عام حتى اكتشف الباحثون أخيراً أن المترجم
والشارح الذى امتنع عن ذكر اسمه هو هيجل الشاب ! وأن هذا الكتاب
هو أول عمل نشره هيجل فى حياته على الاطلاق . كما أنه أول عمل
سياسى قام به ! وتحتوى الترجمة الألمانية على اضافات عديدة وشروح
اضافية كما تشمل تصديرا بقلم المترجم المجهول الذى لم يعرف اسمه
الا عام ١٩٠٩ . (٢٤) .

ولقد حذف هيجل رسالتين وبعض الفقرات الانفعالية التى اعتبرها
معبرة عن أمور شخصية ليس ثمة ما يدعو الى ترجمتها ، ثم قام بترجمة
الأجزاء الباقية من الكتاب مع دراسة أضافها تقوم على أساس قراءاته

(٢٣) كان هيجل يظن عندما ظهرت ترجمة هذا الكتاب أن كارت قد
توفى ، فكتب على صدر الكتاب أنه من تأليف « سويسرى متوفى » كما كتب
فى تصديره يقول ان الرسائل التى يقتبسها ويترجمها للقرىء هي من تأليف
كارت المحامى السويسرى الذى توفى فى فيلادلفيا — لكن الحقيقة ان المؤلف
عاد من الولايات المتحدة الى وطنه فى نفس العام الذى نشر فيه هيجل
الترجمة الألمانية للكتاب عام ١٧٩٨ . قارن كتاب H.S. Harris
Hegel's Development Toward The Sunlight p. 422 .

(٢٤) نشرت الترجمة غفلا عن اسم مترجمها ولم تعرف بأنها من اعمال
هيجل الا الآن يميزل Meusel وضعها فى القائمة التى ضمنها نابوسه عن
الكتاب الا ان عام ١٨٠٥ . وظأت مجعولة لتلميذ هيجل الونى روزنكراتش
حتى أعاد ه . فالكهيم H. Falkenheim اكتشافها عام ١٩٠٩ . قارن كتاب
هاريس Harris ، السالف الذكر حاشية ١ ص ١٥٩ .

لأوضاع الأراضي المنخفضة ووضعها الدستوري والتشريعي والقانوني
والمالي كما كتب تصديراً للكتاب (٢٥) ..

تحليل موجز للكتاب

يبدأ كارت Cart كآبه هذا باستعراض تاريخي للموضع السياسي
للأراضي المنخفضة : كيف كانت تخضع لحكم بيت سافوي House of Savoy
وكانت في ذلك الوقت نتمتع بالكثير من المزايا السياسية والحريات
الواسعة ، ثم خضعت المقاطعة ابتداء من ١٥٣٦ لتسلط مدينة « برن »
رغم أن حقوق هذه البلاد كانت معترفاً بها وفقاً للتشريعات والنظم
القانونية السابقة . ويذهب « كارت » في رسائله الى أن هذه الدعوى
هي الأساس السليم الوحيد المتبقى وما عداه اختفى وزال ! فقد قام
حكام برن بسلسلة من الانتهاكات المتتالية لحقوق الناس في هذه
الأراضي ، كما تحولت الحكومة السويسرية في برن الى أوليغاركية طاغية
متعسفة تقوم باعتداءات متكررة على حريات الناس ، وخرق للمواثيق
القانونية جاوز كل حد ! وهذا الوضع المأساوي الذي يفحصه « كارت »
بشيء من التفصيل وينتقده بقسوة موجهاً اليه كثيراً من الاتهامات
الأساسية التي يمكن أن نوجزها في الاتهامات الأربعة الآتية :

١ - الاتهام الأول :

يذهب الى أن مجلس ديات Diet الأراضي المنخفضة (وهو المجلس
النيابي التشريعي) لم يستدع للاجتماع على الاطلاق ، بل أهمل حتى
سقط حقه بمضي الوقت ! وهكذا اختفت السلطة الوحيدة صاحبة الحق

(٢٥) هناك اعتقاد بأن هيجل حذف بعض الرسائل خوفاً من الرقابة ،
لكن « هاريس » يعتقد أن دراستنا التعليقات التي كتبها هيجل لرسائل كارت
لا تدع مجالاً للشك في أن السبب في حذف إحدى هذه الرسائل على الأقل ،
لم يكن هو الخوف من الرقابة بقدر ما كان بسبب اعتقاد هيجل بغطاء الفكرة
التي تتضمنها — راجع كتاب Harris السالف حاشية { ص ٢٦ } .

فى سن التشريعات والقوانين ، وفرض الضرائب على المواطنين فانتهجت
حكومة برن هذه الوظيفة لنفسها بغير حق !

٢ - الاتهام الثانى :

يدور حول التفرقة التى يستشعرها المواطنون فى الاراضى المنخفضة
بينهم وبين المواطنين فى مدينة برن ! فهناك ظلم صارخ ، وانتهاك فاضح
لحقوقهم المدنية والسياسية ، فضلا عن التثاوت واللامساواة فى فرض
العمل ومناصب الدولة •

٣ - الاتهام الثالث :

يوجه « كارت » الى ما فى نظام الحكم من محسوبية : فالاجراءات
القانونية المختلفة ، والتشريعات العادية والمألوفة التى تصدرها الحكومة -
تقوم بصياغتها على نحو يجعل الميزلة كلها لصالح الحكومة وعملائها •

٤ - الاتهام الرابع :

هو ما تقوم به الحكومة من اجراءات بوليسية لتعقب المواطنين
الشرفاء ، خاصة بعد اندلاع الثورة الفرنسية ، وطرد أبناء البلاد
المخلصين ، أو مضايقة أولئك الذين يتعاطفون منهم مع النظام الجديد
فى فرنسا ، واضطهادهم ومراقبة سلوكهم •

ويمكن أن نقول أن الفكرة الأساسية التى يدور حولها كتاب « كارت »
هى الاشادة بالنظام الدستورى ، وتمجيد حكم القانون ، وادانة الامتيازات
الجائرة لسلطات « برن » وسلوكها التعسفى ، ولقد اعتبر « كارت » هذه
الضائقة التى تعانيها بلاده « قضية » عليه « كمحام » أن يدافع عنها
أمام محكمة الرأى العام العالمى وأن يكسبها ! « وهكذا دافع ، كمحام
متهم ، عن قضية الاراضى المنخفضة مستشهداً بالوثائق والتقارير
الرسمية ، والمستندات المكتوبة ، والأعراف غير المكتوبة ، كما اعتمد كذلك

على الاستدلال والاستنتاج من هذه المقدمات • ولقد رفض اعتبار
القضية مسألة قانون طبيعي (أو عقلي) أو حقوق الناس (إعني انه لم
يناقشها من الناحية الفلسفية وإنما اعتمد محام على الاستقراء التاريخي
وبوتنق الدونه وغير المدونه) ولكنه اعتمد فحسب على القوانين الوضعيه
المفررة أتى أصبحت معتمده ومعترفا بها بمضى الوقت ووفقا للتقاليد
المريه ؛ فضلا عن أنه أظهر تعاطفا قويا مع الثورة خارج الحدود •• «^(٢٦)

وعلى الرغم من أننا لا نستطيع ان نقول ما هي على وجه الدقة
المشكلة التي كانت تشغل ذهن هيجل في ذلك الوقت (إلهم الا المثل الأعلى
للحياة السياسية الذي سبق أن دونه في شتوتجارت قبل وصوله برن)
ولا نستطيع ان نعرف ما هو موقفه بدقة ما دام قد حرص بشده على
أن يبعد شخصيته عن الكتاب ، فاننا نستطيع مع ذلك أن نستشف عدة
امور على النحو التالي :

أولا — ان تعليقاته على الكتاب ، وأسلوبه في الشروح والاضافات
في التصدير والنغمة السائدة فيه تجعلنا نقول انه كان يقف بكل قلبه مع
الأراضي المنخفضة ، ويدين حكومة برن • وربما استطعنا أن نعتد في
ذلك على افتراض مسبق هو أنه : ما لم يكن هيجل متعاطفا أصلا مع موقف
« كارت » العام ، ما اختار كتابه ليترجمه وليصبح أول أعماله المنشورة ،
وأول أعماله السياسية على الإطلاق •

ثانياً — ان التصدير الذي كتبه هيجل يدل على أن غرضه كان أوسع
بكثير من كشف ، أو فضح ، حكومة أوليباركية في بلد معين • انه على
العكس أراد ان يعبر عن ادانته المطلقة لما يعانيه المواطن ، أياما كانت
جنسيته ، من كبت وما تتعرض له الشعوب ، في أي مكان من قهر •

ZA. Pelczynski. An Introductory Essay to Hegel's (٢٦)
Political Writings p. 10-11 Oxford at The Clarendon Press, London
1969.

كما أراد أيضا أن يحذر أولئك الطغاة من الملوك والأمراء والحكام في
شتمى العصور . وفي جميع اتجاهات من مبدا فلسفى هام تكشف عنه
الهيكلية وهو « ان الظلم يجلب عذابه الخاص » .. ودليلنا على ذلك ان
هيجل نشر هذا الكتاب فى مدينة فرانكفورت عام ١٧٩٨ فى الوقت
الذى كانت فيه قوات الثورة الفرنسية قد تحررت واجتاحت برن .
وحررت الأراضى المنخفضة ، فلو كان هدفه الكشف عن مفسد حكومة
برن وفضح أخبارها أمام الراى العام فحسب لسقطت هذه الدعوى
تماماً مع سقوط الحكومة نفسها : « فالسيف أصدق أنباء من الكتب — كما
يقول شاعرنا العربى أبو تمام — وبالتالي لأصبح الكتاب بغير قيمة تذكر
لأنه فى هذه الحالة سوف يجتر كلاماً معاداً مردوداً باهتاً انقضى زمانه .

أما اذا كان الهدف تدعيم مبادئ فكرية عامة ، وتقرير أسس نظرية
هامة : نى الفلسفة السياسية ، فان الوضع فى هذه الحالة يختلف ،
الا بغض النظر عن دخول الجيوش الفرنسية الى المقاطعة ، وسقوط
الدعوى بسقوط الحكومة الرجعية الجائرة فى برن ، فان الفكرة العامة
تظل بنقية ، ولعل هذا هو الذى قصده هيجل عندما قال فى تصديره
للكتاب « أن هناك أهمية سياسية عامة للظروف التى يعرضها كارت »
فما فى هذه الظروف ؟ وما المقصود بالأهمية السياسية العامة ؟ !
أما الظروف التى يعرضها « كارت » فقد سبق أن تحدثنا عنها وهى لا تعدو
المساوى التى يذكرها لحكومة برن راضطهادها « للوطنيين » الشرفاء ،
حتى أن كارت نفسه فر الى باريس ، ثم رحل الى أمريكا الشمالية قبل
أن يعود الى الأراضى المنخفضة عام ١٧٩٨ (وكان هيجل يعتقد أنه مات
فى أمريكا ! لكنه عاد فى نفس العام الذى نشر فيه ترجمة هيجل
الألمانية لكتابه !) فى ذلك الوقت كانت جيوش الثورة قد حققت آمال
« الوطنيين » وانفصلت الأراضى المنخفضة عن حكومة برن واتحدت
مع فرنسا .

ولقد كان تقلب الأحداث هذا هو انذى دفع هيجل الى أن ينشر

الترجمة الألمانية — وتلك هي الظروف التي دفعته الى سرعة النشر .
أما الأهمية انسياسية العامة أو الدرس الذي أراد أن يبرزه فهو الدرس
القاتل بأن الرجعية والقهر وكبت الشعوب واضطهاد المواطنين الشرفاء
لا تتوهم طويلا ولا تحقق شيئا على المدى البعيد مهما يكن من أمر
الانتصارات الزائفة التي تحققها ضد آمال الوطنيين الشرفاء . صحيح أن
الرجعية السياسية في « برن » استطاعت أن تقمع الانتفاضة الشعبية
التي أشعلها التعاطف الطبيعي مع الثورة الفرنسية عام ١٧٩١ ، وأن
تعود بالناس مرة أخرى الى الطاعة والذل والخنوع ، وأن يعود الهدوء
ويسود السلام للمقاطعة مرة أخرى عام ١٧٩٢ هكذا استعاد الحكم
الأوليغاركي في برن السيطرة والقوة ، لكن ذلك كله كان في رأى هيجل
انتصارا زائفا فقد برهنت حركة التاريخ في الأحداث التالية على أنها
تقف دائما مع الشعوب وأن على الحكام أن يتعلموا الدرس فيحققوا
العدالة ، وأن يحذروا احتقار المبادئ السامية والحقوق
المقدسة للمواطنين وإلا فسوف تكون نهايتهم مروعة . وهكذا نراه
في تصديره للكتاب يعقد مقارنة بين دضمون هذه الرسائل التي كتبها
كارت وبين دخول الجيوش الفرنسية وتطهير المقاطعة ويستخلص الدروس
والعبر من هذا الموقف — فيقول :

« من مقارنة محتويات هذه الخطابات مع الأحداث الأخيرة في
الأراضي المنخفضة ، ومن المقابلة بين الهدوء والسلام الذي فرضته
الحكومة على الناس ١٧٩٢ (أثر قمعها للانتفاضة الشعبية) واعتزاز
الحكومة بانتصارها من ناحية ، وبين ضعفها الحقيقي في البلاد وانهارها
المفاجيء (أثر دخول القوات الفرنسية) من ناحية أخرى — من هذه
المقارنات يمكن أن نستخرج العديد من الدروس المفيدة . بيد أن الأحداث
تحدثت عن نفسها بصوت عال بما فيه الكفاية . وكل ما يبقى لنا عمله
هو أن نتعلم منها بعد أن نتم . انها تصيح بأعلى صوتها فوق ظهر
الأرض بأسرها :

« تعلموا العدالة ، واحذروا احتقار الآلهة »

أما الصم فسوف يكون مصيرهم مدويًا ! » (٢٧) .

ثالثاً — من الباحثين من يرى أن ترجمه هيجل لكتاب كارت تدل على مواقف ثورية نتجالي بطرق مصلحه في الترجمة ومن خلالها مقد رأى في « الخطابات » أو الرسائل التي حثبها كارت ادانه راعته للحكم الفاسد في المانيا كلها وفي حدم الاراضى المنخفضة بصفة خاصة ، فضلا عن ان هيجل لم يترجم رسائل كارت فحسب لكنه تبني موقفها ورأى انها تنفيده في تحقيق اغراضه وهى زعزع الحكم الرجعي الأوليجاركى الارستقراطى . والدفاع عن الحياة السياسية الديمقراطيةه التي ينظمها الدستور :

« .. وفيها يطيع المواطنون القوانين التي وضعوها بأنفسهم ويسمرون وراء اقيادة الذين اختاروهم بأنفسهم في زمن السلم ، وقادة الحرب الذين اختاروهم بأنفسهم في زمن الحرب ، ويشرعون في تنفيذ الخطط التي شاركوا هم أنفسهم في وضعها .. » (٢٨) وفي مثل هذا التنظيم السياسى السليم يتم التغلب على التفرقة العميقة بين الخاص والعام (أو ما هو فى مصلحة الشخص الخاصة وما هو فى صالح المجموع بصفة عامة) فضلا عن أن مثل هذا المجتمع سوف يمثل البيئة الصالحة حقاً لحياة الموجودات البشرية (٢٩) .

رابعاً — ينتقد هيجل الأوضاع السياسية فى برن لما يجده فيها من انعدام « لقانون العقوبات » فليس هناك « تشريع مكتوب » يعاقب

(٢٧) قارن كتاب هاريس Harris السالف من ٢٢٢ وكذلك الدراسة التمهيدية التى كتبها بلزنسكى لكتابات هيجل السياسية التى ترجمها نوكس Knox هي ١١ — وايضاً كتاب ريمون بلانت عن هيجل .

Raymond Plant : Hegel p. 53 Unwin University Books 1973.

R. Plant : Hegel p. 53.

(٢٨)

Ibid .

(٢٩)

بناء عليه من يرتكب الجريمة • وانما تستحوذ الحكومة على السلطة العليا في الدولة ، وتقوم بكل من الوظيفة التشريعية والقضائية والتنفيذية فهي ، كما سبق أن ذكرنا ، التي تقيم الدعوى ، وتحكم فيها وتنفذ الحكم في آن معاً ! - حيج أن هيجل لا يعلن صراحة عن تأييده لفصل السلطات اثنائاً في المجتمع على نحو ما ذهب الفيلسوف الانجليزي جون لوك John Locke مثلاً ، لكنه هنا على الأقل يعارض بقوة أن تكون : « العدالة ومعاقبة المجرمين والجناة في يد الحكومة تماماً » • ويسوق الكثير من الحالات المرعبة والأمثلة المثيرة الناجمة عن هذا الوضع الشاذ (٣٠) .

خامساً — يناقش هيجل فكرة بالغة الأهمية عندما يفند الحق التي اعتاد أن ياجأ اليها المدافعون عن برن في الربط بين مستوى الضرائب ودرجة الحرية السياسية التي تعطىها الدولة للمواطنين ، فيقول أنه لو صح وكان ذلك هو المعيار الذي تقاس به الحرية لكان الانجليز أقل أهم العالم كلها حرية طاماً أنك لن تجد في أي مكان في الأرض من يدفع من الضرائب ما يدفعه المواطن الانجليزي — يقول (٣١) :

« انه لخطأ جسيم ان نقيس صلاحية الدستور بمدى ارتفاع أو انخفاض ، الضرائب التي يحددها ، والا لكان دستور انجلترا في هذه الحالة أسوأ دساتير العالم جميعاً ، لأنك لن تجد في أي مكان من

(٣٠) ظل هيجل يشير باستمرار الى مدينة برن وحكومتها على انها مثل لفساد الحكم الاوليغارشي حتى انه عندما اراد ان ينتقد كتاب فون هالر Von Haller وصفه بأنه لم يعرف سوى أفكار حكومة برن — قارن كتاب افينري S. Avineri السالف : « نظرية هيجل عن الدولة الحديثة » ص ٦ حاشية ١٩ .

(٣١) العبارة اصلاً « لكارت » وبشير هاريس Harris الى ان بلزنسكي اقتبسها خطأ على أنها لهيجل — قارن الدراسة التمهيدية السابقة لبلزنسكي ومع ذلك فان هيجل يوافق تماماً هذا النص ، وهذا واضح من شروط هاريس نفسه — قارن كتابه السابق ص ٢٤ .

العالم من يدفع مثل هذا المبدأ من الضرائب كما يفعل الرجل الانجليزي •
ومع ذلك فليس ثمة أمة في أوروبا تستمتع بقدر أكبر من الرخاء
أو الاحترام الفردي أو القومي — عما تستمتع به إنجلترا • وسبب ذلك
ليس شيئاً آخر سوى ان المواطن الانجليزي حر ، ولأنه يستمتع
بالحقوق اللازمة لحرية ، وباختصار لأنه يفرض على نفسه
الضرائب •• « (٣٢) •

ومعنى ذلك أن هيجل يرى أن الفكرة التي تذهب الى الحكم على
صفة المواطنة من خلال المصلحة الذاتية المالية تمثل مغالطة كبرى لأن
مثل هذه الفكرة تحجب أن يفقد المواطن صفة المواطنة « من أجل حفة
من التاليرات (٣٣) كل عام » (٣٤) •

ليست كمية الضرائب هي التي تجعل الناس أحراراً ، لكن السؤال
المهم إنما يدور عما اذا كانت الضرائب المفروضة عليهم قد فرضتها سلطة
خارجية أم أنهم هم أنفسهم الذين فرضوا هذه الضرائب • ان القانون
الذي يضعه الناس هو الذي يجعلهم أحراراً ومن هنا ذهب هيجل الى
أن انقوانين شروط للحرية : « بوصفى محكوماً بالقانون فأنا محكوم
بأنكلى ! أعنى الكلى الذي أسقطه أنا نفسى على العالم • وأنا بالتالى
محكوم عن طريق ذاتى ، فأنا ، اذن ، حر •• « (٣٥) • وهناك بالطبع عبر
التاريخ كثير من القوانين كانت ولا تزال جائرة وظالمة • لكن أمثال هذه
القوانين ليست نتاجاً للكلى ، وبالتالى فهي تجليات للحرية أعنى للعبودية •

Quoted by Pelczynski : p. 11. H.S. Harris, p. 423-4. (٣٢)

(٣٣) التاليرات ، عملة ألمانية قديمة من النفضة ظلت مستخدمة في
ألمانيا من القرن الخامس عشر حتى القرن التاسع عشر .

S. Avineri : Op. Cit. p. 7.

(٣٤)

(٣٥) قارن : و ، ت . ستييس « فلسفة هيجل » ص ٥٢٢ — ٥٢٣

ترجمة د. امام عبد الفتاح امام دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة
عام ١٩٧٥ .

ومن هنا فإن القانون الذى وضعته مصالح طبقة خاصة ، أو مصالح شخص واحد كالمملك ، أو الطاغية أو الحاكم فى الحكومات الاستبدادية غير المتطورة التى قد يصدر فيها الحاكم قوانين لمصلحته الشخصية فحسب لا تصدر عن الماهية الكلية للعقل (وهو موضوع سوف نعود اليه فى مقل خاص) ، وانما هى على العكس تتضمن الأهداف الشخصية الخاصة للأفراد ، وهى الأهداف التى تتعارض صراحة مع الكلى . ومن ثم فأنا حين أطيع مثل هذه القوانين لا أحكم نفسى لكنى أخضع لنير العبودية . أما الطبيعة الداخلية للقوانين بوصفها قوانين حققة فيشترط فيها أن تتضمن الكلية ، أعنى أن تشملنى أنا نفسى ، لأن الحرية عند هيجل ، كما كانت عند كانت Kent — هى الاستقلال الذاتى Autonomy أو هى التعمين الذاتى أو التحديد الذاتى Self-Determination — .

وتكون الإرادة حرة عندما تطيع نفسها فحسب ، ومن هنا فإن العدالة التى يدافع عنها هيجل هى حق الشعب فى أن يحكم نفسه^(٣٦) . ومن هنا فإن كمية الضرائب ليست هى العامل الحاسم فى تقرير وجود الحرية أو غيابها وانما الذى يقرر ذلك هو طريقة فرض الضرائب : هل المواطن هو الذى يقرضها على نفسه بقوته الذاتية ، فلا يكون فى اطاعته لقانون الضرائب طاعة لشيء خارجى وانما هو يطيع ارادته الخاصة وبالتالي فهو حر — أم أنه يطيع قوة خارجية عنه تفرض عليه ما تريد فلا يكون حراً ؟ هذا هو السؤال الهام ! ومن هنا يذهب هيجل الى أن الانجليز كانوا أحراراً لا لأنهم يدفعون ضرائب أقل بل لأنهم يقرعون على ضرائبهم الخاصة . ولا تفرضها عليهم قوة خارجية ، وهو يفسر ، على هذا النحو ، السبب الذى أدى الى اندلاع الثورة الأمريكية فهو لم يكن مجرد فرض مكوس جديدة على الشاى تريد من عبء المواطن الأمريكى ، بل السبب هو أن هذا المواطن يفقد مع هذه الضرائب الجديدة حريته ، أعنى حقه فى ممارسة وتشريع القانون الذى يطبقه يقول هيجل :

H.S. Harris : op. cit . p. 424.

(٣٦)

« أن المكوس والرسوم التي فرضها البرلمان الانجليزي على الشاي ادى تستورده أمريكا كانت ضئيلة للغاية ، لكن ما سبب الثورة الأمريكية هو شعور الأمريكيين انهم مع هذا المبلغ الضئيل جداً ادى تعرضه عليهم المحوس الجديدة سوف يعقدون أهم حقوقهم جميعاً »
وأعنى به حق التشريع وسن القوانين لأنفسهم بحيث تتحقق الحرية الحقيقية في أن يطيع المواطن نفسه ، أى القوانين التي وضعها هو نفسه ، ولا يطيع شيئاً خارجياً عن ذاته .

خاتمة :

على الرغم من أنه سيكون من الصعب علينا أن نحاول أن نبني من جديد نظرة هيجل السياسية من هذه الشروح والتعليقات المتناثرة التي دونها على ترجمته رسائل « كارت » ، فإننا مع ذلك نستطيع أن نصل الى مجموعة من النتائج العامة يمكن تلخيصها على النحو التالي :

١ - يبدو أن نظرة هيجل العامة كانت تتبع من المناخ الذي رحب بالمبادئ السياسية التي أعلنتها الثورة الفرنسية لاسيما حقوق الانسان وحرية في أن يحكم نفسه ، رغم أنه ليس من الضروري أن يعنى ذلك أن هذا المناخ الفكرى قد شارك فى كل المظاهر السياسية التي أعقبت اعلان هذه المبادئ .

٢ - إذا كان هيجل قد رحب ، مع غيره من المفكرين بالمبادئ التي أعلنتها الثورة في فرنسا ، فإن ذلك لا يعنى أنه يتفق معها تماماً . وعلى الرغم من أننا سوف نفرّد مقالا خاصاً للحديث عن موقف هيجل من الثورة الفرنسية وتحليله لها ورأيه فيها ، فإنه يكفى الآن أن نقول أن الثورة انطلقت أساساً من مبادئ « روسو » وذهبت الى أن حقوق الانسان « طبيعية Natural » أو وضعية Positive في حين أن هيجل يذهب الى أن هذه الحقوق عقلية Rational ، ان المصدر الأساسي

عنده للفلسفة السياسية هو « العقل » وليس الطبيعة أو التاريخ أو العرف الخ .. ولهذا أطلق بعض الباحثين على فلسفته السياسية اسم : « العقلانية السياسية » Political Rationalism يقول بلزنسكى فى هذا المعنى :

« أن اتجاهاً جديداً نحو السياسة قد ولد أبان الثورة الفرنسية وأعنى به القضية التى تحاول الكتابات السياسية لهيجل نشرها وأذاعتها ، فجميع كتاباته السياسية تدل على أنه انغمس فى هذا الاتجاه وأنه ثار ضد خصمه وهو الاتجاه التقليدى الرجعى أو الموقف الطبيعى ، ونستطيع أن نسمى هذا الاتجاه الجديد باسم مبدأ القانون العقلى كضاد لمبدأ القانون الوضعى الذى أدانه هيجل بقوة . والايان بالقانون العقلى بوصفه المعيار الوحيد المشروع لقياس جميع القوانين ، والمؤسسات والدساتير هو البند الأول الأساسى فى عقيدة هيجل السياسية » (٣٨) .. ويستطرد بلزنسكى فيقول : « انه ليس ثمة شك حول أصل الايمان بالقانون العقلى الذى يمكن أن نسميه بالعقلانية السياسية ، فجميع الذين كتبوا سيرة حياته يتفقون عند هذه النقطة ، وقراءة كتبه المختلفة تؤيد رأيهم الذى يقولون فيه أن من المؤكد أن الثورة الفرنسية لم تكن بمثابة الشرارة التى أشعلت الشعلة الا لأن ذهن هيجل كان مشبعاً بعمق بالفعل بروح عصر التنوير . ولقد كان هيجل قد عرف بالفعل الكتاب الرئيسيين فى عصر التنوير أيام أن كان فى مدرسة شتوتجارت وتوافر على قراءة كانط Kant فى معهد ثوينجن عندما اشتعلت الثورة فى فرنسا .. » (٣٩) .

والواقع أن فكرة هيجل هنا بالغة الأهمية لأننا نصادفها باستمرار

Z . A . Pełczyński : Op . cit . p . 29 .

(٣٨)

Ibid .

(٣٩)

فى كل فلسفته السياسية وأعنى بها • القول بأنه : لا معيار سوى العقل !
وقياس النظم الاجتماعية إنما يتم على محك العقل وحده بغض النظر
عن أى اعتبار آخر ، ومن هنا فليس ثمة عبادة « » للواقع ، بل على
العكس هناك دعوة لتغيير هذا الواقع خصوصاً إذا كان غير عقلى حتى
يتماشى مع العقل^(٤٠) : « وهكذا يصبح للعقل عند هيجل طابع نقدى
خلافى مميز : فهو مضاد لكل استعداد لقبول الأوضاع القائمة • وهو ينكر
سيطرة كل شكل سائد من أشكال الحياة عن طريق اثبات الأضداد التى
تنضى به الى أشكال أخرى »^(٤١) •

٣ - اعتماد هيجل على العقل وليس على العرف أو التاريخ أو
التقاليد ... الخ فى فحص النظم والمبادئ السياسية المختلفة جعلته
يعيب على روسو موقفه من الإرادة : « إن روسو ، لسوء الطالع ، ينظر
الى الإرادة فى صورة مجددة فقط بوصفها إرادة فردية ، ونظر الى الإرادة
الكلية لا على أنها عنصر عقلى على نحو مطلق ، بل فقط كإرادة « عامة »
تصدر عن هذه الإرادة الفردية كما تصدر عن إرادة واعية • وكانت
النتيجة أنه رد وحدة الأفراد فى الدولة الى تعاقد ، ومن ثم رده الى شئ
يقوم على إرادتهم التعسفية ، على رأيهم الظنى ، ورضاهم الواضح
الصادر عن الهوى • وينتهى الاستنتاج المجرد الى نتائج منطقية تدمر
المبدأ المقدس الخالص الذى تقوم عليه الدولة ، كما تدمر جلالها
وسلطتها المطلقة .. »^(٤٢) على نحو ما حدث فى الثورة الفرنسية :

وتلك هى الفكرة نفسها التى جعلته يرفض حجج « كارت » ودفاعه

(٤٠) امام عبد الفتاح امام : « ثورية المثالية الهيجلية » مقال بجلة
الحكمة العدد الأول - أكتوبر ١٩٧٦ •

(٤١) هيريت ماركوز « العقل والثورة » ترجمة الدكتور مؤاد زكريا
ص ٢٥ - الهيئة العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٠ •

Hegel : The Philosophy of Right p. 156 - 7. Eng (٤٢)
Trans. by T. M. Knox. Oxford at The Clarendon Press. 1942.

عن الحقوق التاريخية لشعب الأراضى المنخفضة التى استولى عليها
حكام برن ، لكنه يوافق على « دعوى » كارت على أسس عقلية ، فليست
مهمتنا أن نجمع الأدلة والحجج والمواثيق ، والكتابات ، ووثائق التاريخ
المدون . . الخ بل مهمتنا أن نضع ذلك كله على « محك العقل » ولهذا
كانت المشكلة الأساسية عنده فى تلك الأيام هى الاجابة عن هذا السؤال :
« أينبغى أن تقوم الدولة على أساس القانون الوضعى أم على قانون
العقل ؟ أو بمعنى أكثر دقة : أينبغى أن يسود الاتجاه العقلى والاصلاح
الناجم عنه — على الاتجاه الوضعى ونتائج العملية ، أم العكس فنمتفظ
بالوضع القائم Status Quo ونذعى للتشريعات الموجودة . . » (١٣) .

٤ — يرى هيجل أن هناك دروساً مستفادة من الرسائل التى كتبها
كارت ومن وضع الأراضى المنخفضة تحت حكم الرجعية السياسية فى
سويسرا ، وتتلخص هذه الدروس فى أن رفض الاصلاحات الدستورية
والادارية فى الوقت المناسب ، والاصرار على امتيازات ظالمة ، وتحدى
ارادة الشعب ، والاستخفاف بعقول الناس ، والاستهزاء بقلوبهم
وضمائرهم ، والسخرية من عواطف الشعب . . الخ . ذلك كله لابد أن
يعمل ، بالضرورة ، شيئاً فشيئاً على تقويض دعائم النظام القائم ،
ويمهد لنزول كارثة محققة على حكامه .

٥ — رأينا كيف أثنى هيجل على النظام الانجليزى وهو يناقش
الطريقة التى تفرض بها الضرائب على الناس ، وأن « كمية » الضرائب
ليست هى التى تجعل الناس أحراراً وانما « الطريقة » التى تفرض بها ،
وما اذا كانت تفرسها سلطة خارجية أم أنهم هم أنفسهم الذين يقررونها .
غير أن ثناء هيجل على نظام الضرائب الانجليزى وطريقة وضعه
من خلال التمثيل النيابى ، يقرن مع ذلك بنقد خفى غير مباشر لنظام

التمثيل النيابي الانجليزي نفسه • فهو عندما يشرح مقدرة الزعيم والسياسي الانجليزي « وليم بت W. Pitt » (١٧٠٨ - ١٧٧٨) الذي عرف بانتصاره لبدأ سيطرة البرلمان وضرورة التمسك بالحقوق الدستورية ازاء أى اعتداء ملكى عليها — أقول أنه رغم اعجاب هيجل بهذه الشخصية وقدرتها على الحكم من خلال الأغلبية البرلمانية حتى عندما يبدو أن هذا الحكم يعارض ما يظهر أنه الرأى العام •• فان هيجل يضيف أن هذا الوضع يصبح ممكناً لأن « الأمة يمكن أن تمثل بنك الطريقة الناقصة حتى أنها تكون عاجزة عن توصيل صوتها بحيث يسمع فى البرلمان » (٤٤) • وقد تكون الإشارة هنا خفية المعنى لكن مضمونها الحقيقى يبدو جلياً مع شئ من التدقيق ، فلا شك أن هيجل يأخذ على نظام التمثيل النيابى الانجليزي ضيق رقعته الجماهيرية حيث لم يكن متاحاً لكل فرد من أفراد الشعب الانجليزي حق التصويت والاشتراك فى الانتخابات العامة بل كان ذلك الحق مقصوراً على أناس يحدددهم القانون ولقد جاهدت جماهير الشعب الانجليزي لفترة طويلة فى سبيل اصلاح هذا النقص • وكانت الثورة الفرنسية من العوامل التى دفعت بحركة الاصلاح النيابى فى انجلترا الى الأمام ، فأسرع معدل تصورها بشكل ملحوظ بعد الثورة حتى قدم مشروع الاصلاح النيابى الانجليزي The English Reform Bill عام ١٨٣٠ فكتب عنه هيجل مقالا بهذا العنوان وكان آخر أعماله قبل وفاته عام ١٨٣١ •• ولا شك أن هذا المقال يدل على مدى تتبع هيجل للمناقشات السياسية التى كانت دائرة آنذاك فى انجلترا وعلى انتهازه الفرصة ليؤكد من جديد ايمانه القديم بقضية القانون العقلى وليهاجم الموقف المعارض : الموقف الوضعى الذى يعتمد على أسس تاريخية أو اجتماعية أو ما شابه ذلك من العناصر غير العقلية • والغريب أننا : « نجد فى ملاحظات هيجل المتأخرة عن التمثيل النيابى الانجليزي (التى كتبها عام ١٨٣١ قبيل

Dokumente pp. 250 - 3 (Quoted by S. Avineri : op. { { }

Cit . p. 7) .

وفاته مباشرة) نفس هذا الوعي المبكر (الذى نجده فى تعليقاته على
كتاب كارت Cart) ، للارتباط المعقد بين المجتمع والبرلمان فى إنجلترا ،
وهذا أمر له مغزاه ، ذلك لأنه يندر جداً أن تجده عند مفكر ألماني فى
تلك الفترة . . . » (٥٠) .

* * *

ورقة عمل

تمهيد :

عرضنا في الدراسة السابقة لأول عمل سياسى نشره هيجل في حياته وكان ينصب على فضح النظم السياسية الرجعية على نحو ما تجلت بأوضح معانيها في حكومة « بين » السويسرية التى ظل هيجل طوال حياته يضرب بها المثل لا سيما في كتاباته المتأخرة — على فساد النظام الأوليجاركى حتى أنه عندما انتقد آراء المشرع الألمانى « فون هالر .. Von Haller قال : « أنه لم يدخل وعيه سوى آراء ونظريات حكومة بين » (١) .

وفي مقالنا هذا نقدم العمل السياسى الثانى الذى كتبه هيجل بعد أن غادر بين الى فرانكفورت وفي الفترة التى دفع فيها بالعمل السياسى الأول الى المطبعة ، والغريب أن هذا العمل السياسى الثانى لهيجل هو أيضاً كشف للرجعية السياسية لكن فى ألمانيا هذه المرة ، وفي مقاطعة « فور تمبرج » Württemberg التى ولد هيجل فى عاصمتها « شتوتجارت » — ونشأ فيها وخاض الكثير من المناقشات مع والده ، ومع كبار رجالات السياسة فى العاصمة حول الأوضاع السياسية والاقتصادية للمقاطعة .

ولعل فى نشرنا لهذه الهجمات الهيجلية المبكرة ضد الرجعية السياسية فى كل من سويسرا وألمانيا — أبلغ رد على أولئك الذين يهاجمون هيجل بسبب « رجعيته » التى تتمثل فى آرائه السياسية الرجعية ، ومساعدته للنظم والحكومات الاقطاعية والمتعنتة فى ألمانيا لا سيما بروسيا . ويمكن أن نأخذ كارل بوبر — Karl Popper كنموذج كلاسيكى لهذا اللون

(١) Quoted by S. Avineri in his : « Hegel's Theory of The Modern State » . p. 6 Cambridge University Press 1972.

من المنكرين الذين شنوا حملات بالغة العنف ضد الفلسفة الهيجلية بصفة عامة ، وفلسفته السياسية على وجه الخصوص .

فقد عقد « بوبر » فصلا كاملا فى كتابه « المجتمع المفتوح وأعداؤه » (من ص ٢٥ - ص ٧٦) جعل عنوانه « هيجل والقبليّة الجديدة » .^{١٠} Hegel and New Tribalism عرض فيه للموقف التاريخى العام الذى نستطيع أن نفهم فيه الهيجلية فهماً « سليماً » - وعلى نحو « أفضل » فقال أن جذور الخلفية التاريخية التى تركز عليها الهيجلية ، ترتد الى النظم السياسية والدينية التى سادت أوروبا فى العصر الوسيط فقد كان النظام السائد هو الاقطاع ، وهو النظام السياسى الذى يقابل السلطة الدينية والفكرية التى سادت العصور الوسطى والذى بدأ فى التفكك ابان عصر النهضة - : « ولقد ساد هذا النظام الاقطاعى أوروبا كلها دون ان يتهدده شئ - على نحو جاد قبل الثورة الفرنسية » (فالاصلاح الدينى وحركة لوثر كلها لم تكن فى رأى بوبر سوى عامل ساعد على تدعيم الاقطاع وتقويته) أما ثورة ١٧٨٩ فى فرنسا فهى وحدها التى ناضلت من أجل المجتمع المفتوح وسرعان ما تنبّهت الحكومات الملكية الاقطاعية الى جدية هذا الخطر فعمدت الى محاربته بكل قوة ، صحيح أن رياح الثورة بدأت مع ذلك تهب على ألمانيا ، واهترت الدولة الألمانية بعنف عندما اجتاحت نابليون أرضها ، لكنها بدأت تستعيد زمام الموقف بعد انتصارها النهائى فى حروب التحرير : « وحين بدأ الحزب الرجعى فى عام ١٨١٥ يستعيد قوته بروسيا وجد نفسه فى حاجة ماسة الى أيديولوجية يستند اليها - ولقد كان على هيجل أن يلبى هذه الحاجة . ولقد لباهم بالحياء أفكار المعارضين الأول للمجتمع المفتوح : هيزأقليطس ، وأفلاطون ، وأرسطو . وكما أن الثورة الفرنسية عادت اكتشاف الأفكار الخالدة عن الحرية والاخاء ، والمساواة ، فقد أعاد هيجل اكتشاف الأفكار المعادية للعقل والحرية »^{١١} .

K. Popper : The Open Society and its Enemies (٢)
Volume I, p. 28.

وهكذا نبعت الفلسفة المهيكلية ، فى رأى بوبر ، من دوافع غير فلسفية : « فقد تأثرت بمصالح الحكومة البروسية التي استخدمته . ولقد نشرت الوثائق فى العقد الأخير ، وهى الوثائق التي بينت بوضوح اصرار الملك على التبعية الكاملة لكل ألوان التعليم لصالح الدولة »^(٢) . وبرى « بوبر » أنه قد تم استدعاء هيجل الى برلين لاكماد جـذوة الفكر وللحد من التفلسف ، يقول : « لقد دعى هيجل الى برلين عام ١٨١٨ ابان المد العالى للرجعية ، بعد أن وصل التيار الرجعى الى أقصى مدى ابان الفترة التي بدأت بتطهير الملك لحكومته من المصلحين ، والأحرار الوطنيين الذين أسهموا اسهامات كبيرة فى نجاح حرب التحرير . واذا تأملنا هذه الحركة الرجعية ، فيما يقول ، بوبر ، فسوف نفهم فى الحال أن تسعين هيجل أستاذاً فى جامعة برلين لم يكن « بسبب عظمته » أو « لرجاحة فكره » أو سمو فلسفته : وانما كان « للحد » من التفلسف بحيث تتدرغ الفلسفة لخدمة « رضاء الدولة » أعنى لخدمة فردريش فلهلم الثالث وحكمه المطلق ، ويسوق بوبر عبارة لأحد المعجبين بهيجل يقول فيها : « فى برلين بقى هيجل الى أن مات عام ١٨٣١ ، دكتاتوراً لواحدة من أقوى المدارس الفلسفية فى تاريخ الفكر » ، ثم يعلق « بوبر قائلاً » يخيل الى أننا ينبغي أن نضع عبارة « الخلو من الفكر » بدلا من كلمة الفكر لأننى لا أعرف ما الذى يمكن أن يفعله الدكتاتور فى تاريخ الفكر حتى ولو كان دكتاتوراً للفلسفة^(٣) . ثم ينتهى من ذلك كله الى القول : « بأننا نلقى ضوءاً قوياً على المهيكلية لو فسرناها بهذه الطريقة : على أنها دفاع عن النزعة البروسية . »^(٤) ويستمر « بوبر . » فى حملته العنيفة فىرى أن فلسفة هيجل السياسية استلهمت دوافع « خفية » من الحكومات الرجعية فى ألمانيا لا سيما بروسيا فى مرحلة النضج

Ibid p. 32.

(٣)

Ibid. p. 33.

(٤)

Ibid .

(٥)

وبالتالى « فهو ينبغي ألا تحمل محمل الجِدِّ لأن قصتها معروفة جيداً لكل من يعرف الموقف السياسى فى ذلك الوقت »^(٦) . لكن بوبر ، وهو المنكر المستول ، لا يلقى القول عن عواهنه ، وإنما يقدم لنا شهوداً عدول ، « أفضل شاهد هو شوبنهاور وهو نفسه مثالى أفلاطونى محافظ وإن لم يكن رجعياً ، ولا ينسى بوبر أن يطمئننا على سلامة الشاهد واستقامته : « فهو رجل يتمتع باستقامة وأمانة تامة . وهو يعتر بالحقيقة قبل أى شىء آخر . ولا يمكن أن يكون ثمة شك فى أنه حكم كفؤ فى المسائل انفسية بقدر ما يسمح به زمانه .. »^(٧) ترى ما الذى قتله شوبنهاور عن فيلسوفنا وهو الذى عرفه معرفة شخصية كما يقول بوبر ؟ كيف وصف لنا هيجل من الداخل والخارج معاً ؟ اسمع ما يفعله الحند بلناس حتى وإن كانوا فلاسفة يقول شوبنهاور :

« كان هيجل ، وهو الذى نصبته السلطات العليا فى الدولة فيلسوفاً عظيماً وصدقت رسمياً على هذا التنصيب ، مفلطح الرأس : تفها غير متمتع ، مقرفاً ، مثيراً للاشمئزاز ، دجالاً مشعوذاً ، جاهلاً أُمياً ، بلغ قمة الوقاحة حين صاغ لغواً يحوى أشد درجات الخبل والغموض . ولقد أثار هذا اللغو ضجة كبرى ، فاطلق عليه أتباعه من المرتقة صفة الحكمة الخالدة ، وسرعان ما تقبلها المغفلون والحمقى كما هى ، ولقد تجمع هؤلاء جميعاً فشكلوا : جوقة أعجاب لم يسمح بمثلها من قبل ، ولقد مكن أصحاب السلطان لهيجل من التأثير فى ميدان فسيح جداً جملة يفسد ، من الناحية العقلية ، جيلاً بأسره .. »^(٨) .

هذا نص من شوبنهاور يقتبسه « كارل بوبر » ليقدم لنا من خلاله هيجل كما يصفه رجل « نزيه » « مستقيم » « أمين » لا يشك فى أنه حكم كفؤ .. وعلينا أن نلاحظ أن « بوبر » قد رفض من قبل أن يكون

Ibid. p. 30.

(٦)

Ibid. .

(٧)

Ibid. p. 30 - 31 .

(٨)

التاريخ حكماً : « اننى لا أظن أن التاريخ هو الحكم . فالقول بذلك جزء من الهيكلية نفسها .. »^(٩) فمن ذا الذى يصلح حكماً يا ترى ؟ شوبنور أفضل أهل زمانه حكمة وفضلاً وعدلاً .. لذا يقتبس منه « بوبر » نصاً آخر يصف فيه لعبة السياسة الهيكلية — فاليك ما يقوله فيلسوف النشأؤم :

« الفلسفة التي رد لها كانط سمعتها الطيبة سرعان ما أصبحت أداة لتحقيق المصالح : مصالح الدولة من أعلى ، ومصالح الأفراد من اسفل ، ولم تكن القوى الدافعة لهذه الحركة قوى مثالية ، بل كانت عكس ما يقال عنها تماماً ، أعنى أن أغراضها كانت واقعية جداً : أغراضاً شخصية ، ورسمية ، وكنسية ، وسياسية .. باختصار مصالح مادية ، فلقد هزت المصالح الحزبية بعنف أفلام كثير من المحبين الخلمن للحكمة .. ولا شك أن الحقيقة كانت آخر ما يخطر لهم على بال ، لقد أسيء استغلالها من الجانب الآخر كوسيلة للربح .. فمن ذا الذى يمكن أن يؤمن بأن الحقيقة فى استطاعتها ، فى هذا الجو ، أن تشهد ضوء النهار، ولو حتى كنتيجة ثانوية غير متوقعة ولا مقصودة ؟ . فقد جعلت الحكومة من الفلسفة وسيلة لخدمة مصالح الدولة ، فى حين أن الفلاسفة جعلوا منها تجارة .. »^(١٠) فشوبنهور يرى ، كما يقول بوبر ، باختصار شديد أن هيجل : « هو العميل المسأجور للحكومة البروسية .. »^(١١) .

وعلى هذا المنحى تستمر حملة « بوبر » التى يشنها على « رجعية » الفلسفة السياسية عند هيجل ، أما حملة شوبنهور فمصدرها معروف فى تاريخ الفلسفة فهو من الذين صبوا جام غضبهم على هيجل بسبب شهرته التى طبقت الآفاق فحجبتهم عن الظهور . أما رأينا فيه ،

Ibid. p. 29 - 30 .

(٩)

Ibid. p. 31.

(١٠)

Ibid .

(١١)

وفى أمانته ودقته وسلامه حكمه .. الخ .. فربما اتهمنا بالتحيز لـهيجل
لو أننا ذكرناه ، ولهذا فسوف نكتفى بأن نذكر رأى « أمه » فيه ، وهل
يمكن أن يكون هناك من هو أكثر دقة فى الحكم من الأم على ولدها ؟ !
يخيل الى أنها أكثر الناس دراية فيه وفهماً لفصله ، ومعرفة بصناته
وسيثاته . استمع الى ما تنوله أم شوبنهاور فى خطاب أرسلته اليه (١٢) :

« انك عبء ثقيل لا يطاق ، والحياة ملك عسيرة لا تحتفل . لقد
طغى غرورك بنفسك على كل صفاتك الطيبة . وغدوت لا فائدة ترجى
منك لعجزك عن منع نفسك من تسقط هفوات الناس وعيوبهم .. » (١٣)
هذا هو « الحكم العدل » فى رأى أمه .. أما قصته مع هيجل الذى
كان يعمل معه أستاذاً بجامعة برلين فيلخصها « ول ديورانت W. Durant
فى اللغات الآتية :

« عندما دعى الى جامعة برلين (يقصد شوبنهاور) لليبسط فلسفته
أمام طلابها كمحاضر خاص ، تعتمد أن يحدّد لالقاء محاضراته نفس
الأوقات التى كان يلقي فيها هيجل محاضراته ، وكان هيجل فى ذلك الحين
فى أوج شهرته ، وكان شوبنهاور على ثقة تامة من أن الطلاب سيقارنون
بينه وبين هيجل فيفضلونه ويقبلون عليه ، ولكنه كان حسن الظن أكثر
مما ينبغى فى قدرة الطلاب على تقديره . ووجد نفسه يلقي محاضراته
أمام صفوف من المقاعد الخاوية .. فاستقال من منصبه ، وانتقم لنفسه
من هيجل بالتشهير به .. » (١٤) .

(١٢) بلغت أمه أوج الشهرة فى عالم القصص والروايات ، وغدت
أحدى مشاهير كتاب القصة فى ذلك الوقت ، وكانت تشعّر بالغيرة من منافسة
ولدها لها فى شهرتها ، لأنها لم تسع بظهور نابغتين فى أسرة واحدة .
ولقد عاشت أمه أربعة وعشرين عاماً لم يرها فيها مرة واحدة راجع فى ذلك
كله ول ديورانت « قصة الفلسفة » ص ٣٨٨ — ٣٨٩ ترجمة الدكتور فتح الله
محمد المشمش ، مكتبة المعارف بيروت ١٩٧٢ .

(١٣) اقتبس ول ديورانت « قصة الفلسفة » ص ٣٨٩ .

(١٤) نفس المرجع السابق ص ٣٩٣ .

ونحن نكتفي بهاتين الشهادتين فيما يتعلق بشوينهور ، أما حملة بوبر « ضد رجعية الفلسفة السياسية عند هيجل » فسوف نعود إليها بالتفصيل عندما نعرض لنظرية هيجل السياسية في مرحلة النضج لا سيما عندما أصبح أستاذا بجامعة برلين ثم مديراً لهذه الجامعة فيما بعد حتى وفاته عام ١٨٣١ — وسوف نكتفي الآن بحكم المفكرين الغربيين أنفسهم على « بوبر » من ناحية ، وعلى عرض جانب من المكتابات السياسية الأولى لهيجل لحي نبين ونحن نتتبع تطوره الروحي ، مدى تهافت آرائه عن فيلسوفنا . أما بالنسبة لآراء المفكرين فيما يقوله بوبر فاننا نستطيع أن نقول أن هناك إجماعاً على أن : « الفكر السياسي عند هيجل هو ذلك الجانب من مذهبه الذي خضع لسوء فهم وسوء تأويل لا حد له أكثر من أي جانب آخر في المذهب »^(١٥) . ويقول ايتنج K. H. Ilting • « أن هجوم بوبر على هيجل كان يمكن فهمه في العصر الذي تعرض فيه للخطر الدفاع عن الدولة الليبرالية ضد المذاهب العاشية والشيوعية ذات السلطة الجامعة Fotalitarian — ومع ذلك فقد أصبح واضحاً بعد جيل واحد فقط أن مشكلات العالم الثالث لا يمكن حلها بواسطة السياسة الليبرالية . وهكذا تأكد نفاذ البصيرة الهيجلية في تصور المبدأ الليبرالي »^(١٦) . ويقول ميور G. R. Mure

« هناك في الفكر الأوروبي المعاصر دلالات تشير الى عودة الاهتمام بهيجل وحيائه ، فقد بذلت جهود لتوضيح بعض الاتهامات الزائفة التي وجهت اليه . ذلك لأن هيجل كان في الماضي ضحية ألوان كثيرة ومختلفة من سوء الفهم ربما فاق فيها ما تعرض له أي فيلسوف

Frededick G. Weiss : « Recent Work on Hegel » (١٥)
American Philosophical Quarterly , Edited by Nicholas Rescher.
Volume 8, 1971.

K. H. Ilting : « The Structure of Hegel's Philosophy of Right » . p. 109 . (in : Hegel's Political Philosophy, edited by Z.A. Pelczynski, Cambridge University Press, 1971).

آخر ، كما جان عرضة للألوان من النقد صيغت بطريقة ملتوية مغرضة على نحو يندى له الجبين» (١٧) . ثم يضيف ميور قائلاً : « وأن المرء لياهل أن تكون هذه الحملات المضللة قد شهدت آخر أنفاسها » وبلغت حشجة الموت في الفصل الذي عقده سير كارل بوبر في كتابه المسمى : « المجتمع المنوح وأعداؤه » (١٨) .

ويقول كوفمان W. Kaufmann أن الفصل الذي كتبه بوبر عن هيجل يمكن أن نستعير له عنواناً واحداً من كتب نيتشه « هو ذا الرجل Ecce homo » أى أن الفصل يعبر عن نفسية بوبر أكثر مما يعبر عن نقد موضوعى ، وإذا كان بوبر يحذرنا من « كارثة عامة » ، فإن الكارثة هى فى الواقع « معالجة بوبر لهيجل وما تتضمنه هذه المعالجة من أفكار خاطئة » (١٩) وفى استطاعتنا من ناحية أخرى أن نقول انه على الرغم من أن كراهية « كارل بوبر » لذهب السلطة الجامعة Totalitarianism

هى الدافع الرئيسى والحرك الأول لكتابه كله فإن منهجه ، لسوء الطالع ، يقترب جداً من مناهج « دعاة » السلطة الجامعة ، وهم منتشرون بكثرة فى العالم الحر (٢٠) .

والواقع أن اهتمام هيجل بالشئون السياسية والاقتصادية كان اهتماماً متصلاً طوال حياته ولم يكن نزوة عابرة ، أو حادثاً وقع مصادفة ، ولهذا فأننا إذا أردنا أن نكون فكرة سليمة عن موقف هيجل السياسى فإن علينا أن نتتبع تطوره منذ الكتابات السياسية المبكرة التى بدأ يكتبها

G. R. Mure : « The Philosophy of Hegel » . p. VIII, (١٧)
Oxford University Press, London, 1965.

Ibid. (١٨)

Walter Kaufmann : « From Shakespeare to Existentialism » . p. 97. Anchor Books. (١٩)

Ibid . (٢٠)

وهو فى العشرينات من عمره • ولقد عرضنا فى مقال سابق لأول عمل سياسى قام به عندما كان يعمل مدرساً خصوصياً فى مدينة برن بسويسرا وشهد الرجعية السياسية العاتية وما تحدثه من فساد فى كل قطاعات المجتمع فاتخذ موقفاً واضحاً تجاهها بنشره لكتاب « كارت » المصامى الذى فر الى باريس ليكتب من هناك « رسائل » يفضح فيها الأوضاع السياسية المتردية فى بلاده •

« ولقد نشر هيجل كتاب كارت فى عيد الفصح عام ١٧٩٨ • ومن المحتمل أن يكون قد بدأ فيه قبل مغادرته « برن » لكن عملية اعداده للطبعة وقراءة البروفات كانت فى ربيع ١٧٩٨ ، وفى خلال هذه الفترة بدأ هيجل مأخوذاً بفكرة تأليف كتاب كراريس سياسية لعرض رأيه الخاص ، وفى الأشهر الأولى من هذا العام كتب مقالا فى تأييد قضية أن « نواب فور تمبرج ينبغي أن يختارهم المواطنون » • (٣١) وكان هذا المقال بمثابة « ورقة عمل » قدمها هيجل ليعلن فيها رأيه فى المناقشات الدائرة فى ذلك الوقت والتي غمرت مقاطعة فور تمبرج كلها بمناسبة دعوة مجلس الطبقات للانعقاد • وكانت هذه الورقة عن « الشئون الداخلية فى مقاطعة فور تمبرج » هى العمل السياسى الثانى الذى كتبه هيجل فى حياته وهى تشكل مع ترجمة كتاب كارت فترة سياسية واحدة يستهدف فيها هيجل هدفاً واحداً هو فضح الرجعية السياسية فى سويسرا أولاً ثم فى ألمانيا ثانياً التى كان ينتظر حدوث ثورة فيها على غرار الثورة الفرنسية ••

ولقد سبق أن عرضنا للعمل السياسى الأول فما هى قصة العمل السياسى الثانى أو ورقة العمل هذه ؟ •

H. S. Harris : « Hegel's Development Toward The (٢١)
Sunlight » . p. 418 . Oxford at The Clarendon Press. 1972.

قصة العمل السياسي الثاني :

قبل أن يغادر هيجل مدينة « بيرن » قام برحلتين : الأولى في مايو ١٧٩٥ حيث ذهب الى جنيف Geneva في رحلة زار فيها مسقط رأس بطله « جان جاك كارت » (مما يدل على تحسسه لموقفه) لكنه لم يسجل انطباعه عن هذه الرحلة . ثم قام في يوليو ١٧٩٦ بنزعة في جبال الألب السويسرية سيرا على الأقدام يرافقه ثلاثة سكسونيين Saxons يعملون جميعاً ، مثله ، مدرسين خصوصيين ، ولقد كتب عن هذه الرحلة يوميات مفصلة (٣٣) .

كان هيجل بذلك يودع الحياة في « برن » والعمل عند آل شنيجر بعد أن تلقى من صديقه وزميل دراسته « هولدرلين » الذي كان يعمل في فرانكفورت — رسالة يقول فيها أنه عثر له على وظيفة جديدة في هذه المدينة حيث سيعمل في نفس العمل : مدرساً خصوصياً لكن بشروط أفضل من تلك التي كان فيها في برن ، وراح هولدرلين يعدد له المزاي الجديدة : الراتب ، والسكن ، والطعام ، والمفراش ، والنيب (٣٣) .

وواضح من المراسلات الأخيرة التي درأت بين هيجل وهولدرلين لا سيما الرسائل الأخيرتين في أكتوبر ونوفمبر ١٧٩٦ — أن هيجل كان يعاني من أزمة ثقة خلال السنة الأخيرة التي قضاها في سويسرا . فلقد اهتز إيمانه بنفسه ، وبقدرته على تحقيق « البطل الأعلى » الذي كان يطمح اليه ، ولقد استمرت هذه الأزمة حتى بعد أن عاد إلى أرض الوطن ليعمل في فرانكفورت (٣٤) . وان كانت شقيقته كريستين هيجل

Ibid. p. 159.

(٢٢)

W. Kaufmann : « Hegel » .

(٢٣)

(٢٤) يرى جورج لوكاتش Georg Lukacs ان هيجل كان يعاني من أزمة داخلية عنيفة أحدثت ثورة في تفكيره في مدينة فرانكفورت تارن الفصل الرابع من كتابه هيجل الشاب : The Young Hegel

Christiane Hegel ذكرت بعد ذلك أن شقيقها عندما عاد من سويسرا كان سعيداً بعودته الى حلقة أصدقائه المخلصين (٢٥) .

وعلى كل حال فقد سافر هيجل في أوائل عام ١٧٩٧ الى فرانكفورت ليتسلم عمله الجديد ، لكنه توقف بضعة أيام في مدينة « شتوتجارت » مسقط رأسه وعاصمة مقاطعة فور تمبرج ، ليجد المقاطعة في حالة هياج واضطراب ملحوظين : وكان سبب التوتر السياسى الذى تعيشه البلاد يرجع الى وجود أزمة سياسية لأن « الدوق » الذى ظل يحكم المقاطعة سنوات طويلة حكماً استبدادياً لا يقف بجواره ولا يساعده فى تدبير شؤون الحكم ، أو تسير دفة الأمور فيها سوى جمعية أولجارية دائمة وهى جمعية برلمانية من ثمانية أعضاء مهمتها مناقشة التشريعات والموضوعات السياسية لكنها لا تجتمع فى فترات منتظمة ، وقع الدوق فى أزمة سياسية مع هذه الجمعية بسبب موقفها المتعاطف مع فرنسا ، فاستدعى الدوق « مجلس طبقات » المقاطعة أو « ديات » Diet المقاطعة كلها ، وهو مجلس لم يكن قد اجتمع كهيئة برلمانية منذ أكثر من ربع قرن ، غير أن هذا المجلس لم يكن أقل صلابة ولا عناداً من الجمعية الدائمة وسرعان ما تم حله ولم يجتمع بعد ذلك حتى عام ١٨١٥ (٣٧) . لكن علينا أن نسوق لحة سريعة عن تاريخ هذه المقاطعة لنفهم هذه الأزمة السياسية فى خلفيتها التاريخية السليمة :

كانت مقاطعة « فور تمبرج » ذات مكانة ملحوظة بين الامارات أو الدويلات الألمانية اذ لم يسقط نظام الحكم الاتعاضى القديم ، كما حدث فى غيرها من المقاطعات ، نظام الحكم الاستبدادى المطلق أو السلطة المطلقة التى ينفرد فيها حاكم واحد بكل شؤون الحكم . Absolutism فقد قال « دوق كارل ايوجين Duke Karl Eugen » لأكثر من عشرين سنة

H S. Harris . op. cit . p. 258.

(٢٥)

Z.A. Pelczynski : An Introductory Essay to Hegel's (٢٦)
Political Writings. p. 12. Oxford at The Clarendon Press.

يعطياً مثلاً للحاكم « المستبد المستنير » كما يروى المؤرخون ، صحيح أنه لم يدع مجلس طبقات المقاطعة للانقضاء بعد عام ١٧٧٠ (السنة التي ولد فيها هيجل) لكنه قبل ذلك كان قد واجه اعتراضات جادة وخطيرة من هذا المجلس الذي ينظمه ويرأسه المشرع والفقهاء العظيم ج. ج. موزر J. J. Moser الذي كان محل إعجاب هيجل الشاب حتى أنه كتب في يومياته عند وفاته عام ١٧٨٥ يقول « انه كتب من الكتب أكثر مما تسمح الحياة البشرية بقراءته^(٣٧) » ولقد ظل موزر يعمل مستشاراً قانونياً الى أن استخدم « الدوق » سلطاته القانونية فأمر بوضعه في السجن أكثر من خمس سنوات (١٧٥٩ — ١٧٦٥) بتهمة التحريض على التمرد والعصيان ، ومع ذلك كله فقد كانت مقاطعة فور تمبرج تتمتع بشيء من الحياة السياسية لم يكن له وجود في غيرها من المقاطعات فقد كانت الحقوق الدستورية الكاملة لمجلس الطبقات ثابتة ومقررة حتى أن الزعيم والسياسي البريطاني « تشارلز جيمس فوكس Charles James Fox » تلفت حوله في الأنظمة السياسية (بعد موت كارل ابوجين بقليل) قبل أن يعلن « أن مقاطعة فور تمبرج هي المقاطعة الوحيدة في أوروبا التي تتمتع بدستور برلماني يمكن أن يقارن بدستور إنجلترا »^(٣٨) . ولا شك أن المقارنة فيها الكثير من المبالغة فلم يكن هناك دستور مؤسس على سيادة برلمانية حقيقية ، أما مجلس الطبقات فعلى الرغم من حقوقه الدستورية المقررة فإنه لا يجتمع بكامل أعضائه الا بدعوة من الدوق ، لكن كانت هناك لجنة دائمة مؤلفة من ثمانية أعضاء هي التي تتف بجوار الدوق كما سبق أن ذكرنا في حكمه تناقش الضرائب ، وتبحث الميزانية ، وتراقب السياسة الخارجية ، ولها حق الاشراف على التجنيد ، وقادة الجيش^(٣٩) .

Quoted by : H. S. Harris : op . cit . p. 419.

(٢٧)

(٢٨) قارن الدراسة التمهيدية السالفة للبلزنسكي ص ٥ حاشية ١ .

وقارن أيضاً كتاب ه . س . هاريس « تطور هيجل » ص ٤١٩ .

H. S. Harris : Hegel's Development. p. 419 - 420.

(٢٩)

ولقد حدث بعد موت كارل أيوجين عام ١٧٩٣ أن تولى شقيقه لودفيج أيوجين Ludwig Eugen وكان أقل منه دهاء ، فتخلى عن سياسة الحيايد الحذرة الحريصة التي كان يسير عليها « كارل » فى الشئون الخارجية ولا سيما فيما يتعلق بموقف المقاطعة من الثورة الفرنسية — فاندفع لودفيج الى الانضمام الى أول تحالف ضد الجمهورية الفرنسية ، ولما لم يكن لمقاطعة فور تمبرج جيش قوى فقد اكتسحتها القوات الفرنسية بقيادة « مورو Moreau » فى ١٧٩٦ وأطاحت « بلودفيج » فخلفه الشقيق الثالث وهو « فردريك أيوجين » — وكان هيجل وشلنج يرضعان فيه بعض الأمل أيام دراستهم فى معهد توبنجن الدينى — وقد قام « فردريك » بعقد سلام منفصل أو صلح منفرد ، مع حكومة الادارة فى فرنسا فى ٧ أغسطس عام ١٧٩٦ ، وبناء على هذا الصلح انسحبت قوات « مورو » ، التي كانت قد قوبلت عند دخولها الدوقية بالترهيب ، على الأهل فى بعض المناطق ، لكنها عندما انسحبت لم يأسف أحد قط على خروجها الا نواد قليلة « لليعاقة » ، ومجموعات ضئيلة من المتحمسين الثوريين ، ربما كان من بينهم هيجل ، وهو لدرلين وشلنج ، الذين كانوا غائمين عن الدوقية عندما اكتسحتها قوات الثورة الفرنسية (٣٠) .

ونتيجة لهذا القتال كانت حالة الدوقية من الناحية المالية سيئة بل « فى وضع محفوف بالمخاطر » ، فالرسوم والضرائب الاقطاعية المختلفة ، ومصادر الدخل الأخرى للدوقية ، التي لم يكن لمجلس الطبقات سيطرة كاملة عليها ، لم تكن هذه المصادر كافية على الاطلاق لسداد نفقات الحرب التي شنتها قوات « مورو » — ولقد بذلت اللجنة الدائمة « لجنة الثمانية » أقصى ما تستطيع فى معارضة الحرب وفى مقاومة اعداد القوات الحربية للقتال — وشرعت فى مفاوضات السلام وعقد الصلح ، ورفضت الموافقة على زيادة الضرائب القائمة ، أو فرض ضرائب جديدة . وفى مثل هذه الظروف اضطر « الدوق » الى دعوة مجلس

الطبقات للانعقاد ، ولا شك أنه كان يأمل فى أن يجد هذه الهيئة البرلمانية الموسعة أكثر مرونة ، وأن يحصل على لجنة دائمة جديدة منتخبة تساعد وتكون متعاونة أكثر من اللجنة القديمة . وافتتح مجلس الطبقات فى مارس ١٧٩٧ ، وكان يتألف من ١٤ مطراناً ، قام الدوى بتعيينهم ، فصلا عن نواب مختارين بواسطة المجالس المحلية للمدن والقرى ، وكان النبلاء ، وقد حرروا أنفسهم من سيطرة الدوق ، أقل سيطرة على المجلس على نحو ما كانت عليه الحال فى أماكن أخرى ، وعندما انعقد المجلس كهيئة برلمانية أحاطت به الكثير من المشاعر والانفعالات وانعقدت عليه الآمال ، وارتبطت به الأفكار والوجدانات والمثل العليا التى أظهرتها ثورة ١٧٨٩ ، ومن هنا فإن كل مواطن فى المقاطعة كان يترقب التغيير ، ويعرف أن هناك اصلاحات وشيكة الحدوث ولقد قوبل الافتتاح بترحاب شديد تمثل فى طوفان حقيقى من النشرات والكراسات السياسية ، والخطابات المفتوحة الموجهة اليه (٣١) . وربما جاء هذا الطوفان السياسى الذى شهدته المقاطعة نتيجة للمقارنة العفوية التى كان يقوم بها كل مواطن عندما يتذكر أن الثورة الفرنسية بدأت على هذا النحو بالضبط أعنى فى ظروف مماثلة تماماً .. أزمة مالية نتيجة لحروب طاحنة ، ثم محاولة من الملك لعلاج الوضع الاقتصادى المتدهور لكنه يفشل ، فيضطر الى استدعاء مجلس طبقات الأمة لعله يحل هذه المشكلة ، ويجتمع المجلس فى ٥ مايو ١٧٨٩ بفرساي ، ثم ينضم الى نواب طبقة العامة عدد كبير من صغار رجال الدين وقليل من النبلاء ويطلبوا - لا بعلاج الأزمة الاقتصادية فحسب ، وانما باصلاحات سياسية واجتماعية كاسحة ، وتعديلات جذرية فى التكوين السياسى والدستورى ، ثم يتحول المجلس الى « جمعية وطنية » ، فى ١٧ يونيو تتحدى الملك ، ويقسم الأعضاء ألا ينفذوا حتى يرضوا للبلاد دستوراً يحقق العدالة والمساواة ويقضى على المظالم والمفاسد التى يزخر بها

المجتمع الفرنسى .. وعلى هذا النحو تطورت الأحداث وأدت الى
ثورة حقيقية •

تلك هى الآمال ، والأفكار والمثل العليا التى أحاطت باجتماع مجلس
طبقات « فورتمبرج » وهكذا امتلأت البلاد بطوفان من النشرات
السياسية والكتيبات التى تعرض مختلف الآراء والأفكار والاقتراحات
تماماً كما حدث فى باريس عندما ظهرت النوادى المختلفة والصحف
السياسية لمناقشة الآراء المطروحة ..

فى مثل هذه الظروف وصل هيجل الى « المقاطعة » عائداً من برين
فى طريقه الى فرانكفورت ، فتوقف ليشترك فى هذا النشاط السياسى
ويدلو بدلوه فى المناقشات الدائرة فكتب على عجل « ورقة عمل » عبارة
عن دراسة صغيرة تحمل عنوان : « حول الشؤون الداخلية الحالية فى
مقاطعة فورتمبرج لا سيما قصور الدستور المحلى » ولقد أتم كتابة هذه
الدراسة بعد وصوله مباشرة الى فرانكفورت ومن هناك أرسلها الى نفر
من أصدقائه فى « شتوتجارت » عاصمة المقاطعة ليقوموا بنشرها ليعلم
الناس رأيه فيما يدور من حوار ، لكنهم لأسباب ليست واضحة تماماً
نصحوه بعدم نشرها وجاء فى رسالة أحد هؤلاء الأصدقاء (غفلا من
اسم صاحبها) قوله لهيجل (٣٣) « ان نشر مقالك فى هذه الظروف سوف
يجلب علينا من الأذى أكثر مما يعود بالنفع » • وواضح أن ذلك يعنى
« ثورية » الموقف الذى اتخذته هيجل ، أو أنه على الأقل فى ورقة العمل
الأولى هذه لم يكن « رجعياً » يعمل على دعم « الدوق » ونظام حكمه
وعلى احياء الأفكار المعادية للثورة الفرنسية على نحو ما يزعم كارل
بوبر •• ان احجام الأصدقاء على نشر هذه الدراسة الصغيرة يعنى أنها
كانت « عنيفة » فى مطالباتها باقتلاع جذور الفساد السياسى والاجتماعى
المتفشى فى المقاطعة ، وسوف نرى فيما بعد أن هيجل يرفض عمليات

الترقيع للنظم الموجودة ويطالب باصلاحات جذرية شاملة (تماماً على نحو ما طالبت به الجمعية الوطنية في فرنسا) * لكن الظروف التي تشير اليها الصديق في رسالته الى هيجل ليست واضحة تماماً ، فربما كانت ترجع الى قوة حكم « الحق » وصلابته في مقابل ضعف لويس السادس عشر وتردده مما أتاح الفرصة لأحداث الثورة أن تتداعى .

لكن روزنتسفيج Rosenzweig يعتقد أن رسالة الصديق تشير الى السياسة المؤلفة لفرنسا والتي خيبت آمال المؤيدين للثورة والمتحمسين لمبادئها ، فقد بدا لهم أن فرنسا في مؤتمر راشتاد Rashtad عام ١٧٩٧ قد انخرفت بالثورة بل انها شوهدت مبادئ ١٧٨٩ التي اعتنقها هيجل وأصدقائه والتي حاولوا نشرها وبثها في مقاطعة فورتمبيرج (٣٣) .

لقد عملت فرنسا على توسيع الحدود الفرنسية نتيجة للحروب التي خاضتها القوات الفرنسية بقيادة نابليون وانصاراته المستمرة لا سيما في إيطاليا . وهكذا تحولت الأمة الثورية الى « تاجرة شعوب » بعد أن تنكرت لمبادئها فأعلن نابليون خلال مفاوضاته مع النمسا : « أن الجمهورية الفرنسية تعتبر البحر الأبيض المتوسط بحرها وتريد أن تسيطر عليه » (٣٤) . ويقول عن مالطة : « هذه الجزيرة الصغيرة لا تقدر بثمن بالنسبة اليها » (٣٥) .

أيما ما كانت الظروف التي تشير اليها رسالة الصديق لقد ظلت « ورقة العمل » الهيجلية بغير نشر وبقيت مخطوطة حتى منتصف القرن التاسع عشر ، ولهذا السبب ضاع معظمها ولم يبق منها سوى شذرات قليلة وملخص عام ذكره : رودلف هايم في كتابه « هيجل وعصره » .

Ibid .

(٣٣)

(٣٤) البير سوبول : « تاريخ الثورة الفرنسية » ترجمة جورج كوسى ، ص ٤٩٠ منشورات عويدات ، بيروت لبنان عام ١٩٧٠ .
(٣٥) نفس المرجع السابق في نفس الصفحة .

ويقول بلزنسكى Z. A. Pelczynski :

« أننا نجد من المقدمة التي كتبها هيجل لمقاله حول « الشؤون الداخلية لمقاطعة فورتمبرج أن هذا المقال قد انغمس تماماً في العقلانية السياسية ، حتى أننا نجد أنه من المستحيل أن نقبّس منه شيئاً ، وإنما ينبغي الرجوع الى المقال بأسره » (٣٦) . . . ولهذا فقد قمنا بترجمة الشذرات المتبقية منه (لأول مرة في اللغة العربية) ويجدها القارئ في نهاية المقال ، وقد كنا نتمنى أن تبقى ورقة العمل كلها لنعرف منها موقف هيجل الكامل من الرجعية السياسية في ألمانيا ، ولنفند مزاعم كارل بوبر ، لكنني أعتقد أن الصفحات القلائل التي بقيت لنا كافية للرد عليه ، على الأقل حتى هذه المرحلة المبكرة من حياة هيجل السياسية .

تبايل موجز لورقة عمل :

تبدأ هذه الورقة بمقدمة ومثيرة يؤكد فيها هيجل أن البناء الدستوري لمقاطعة « فورتمبرج » هزيل هش ويحتاج على نحو ملح الى اصلاح شامل . وإذا كانت معظم النشرات ، والكتيبات ، وأوراق العمل التي ظهرت اثر اجتماع مجلس الطبقات كانت توجه الى المجلس نفسه ، فان ورقة العمل الهيجلية تقدم الى « شعب فورتمبرج » صاحب المشكلة الحقيقي والقادر على حلها .

ويذهب هيجل في مقدمته الى دعوة المواطنين في المقاطعة الى الكف عن التذبذب بين الخوف والرجاء والتردد بين الأمل وخيبة الأمل — وكان لسان حاله يقول كونوا مثل جماهير باريس وبادروا الى اتخاذ موقف واضح في مسألة تكوينكم السياسى فقد آن الآوان للتغلى عن موقف اللامبالاة أو الازدعان للوضع القائم أو الاكتفاء بالتأرجح بين الخوف والرجاء مرة ، وبين الأمل والانخداع في تحقيقه مرة أخرى .

والحق أن هذه البداية تضع يدنا على خيط سوف يكتمل فى نظرية هيجل السياسية التى عرضها فيما بعد فى كتابه الشهير « اصول فلسفة الحق » وأعنى به كراهيته للمجتمع السياسى وعدم اتخاذ مواقف واضحة — أو الايمان بمبادئ ثابتة راسخة — فهو هناك يفتتح الكتاب بالمحديث عن المواقف « المتعمية » التى تكفى بعملية التأرجح دون اتخاذ موقف واضح ، لأن العقل على حد تعبيره لا يقنع بالتأرجيح أو انصاف الحلول أو المواقف الفاترة وهو يستعير من « رؤيا يوحنا » قوله :

« أنا عارف أعمالك ، لأنك لست بارداً ولا حاراً ، هكذا لأنك فاتر ولست بارداً أو حاراً ، فأنا مزعم أن أنتيائك من غمى ، (٣٧) وعلى هذا النحو فان العقل ، كما يقول هيجل ، لا يقنع باليأس البارد الذى يسلم بالرأى التامل بأن الأمور فى هذا العالم الأرضى سيئة أو أنها على أحسن الأحوال يمكن احتمالها فحسب على الرغم من أنه لا يمكن اصلاحها ، وأن هذه هى الفكرة الوحيدة التى تجعلنا نحافظ على العيش فى سلام مع العالم .. (٣٨) »

ان هيجل يرفض هذه الفكرة فى ورقة العمل التى يقدمها الى مواطنيه من سكان فورتمبرج — كما رفضها بعد ذلك فى فلسفة الحق التى كتبها عام ١٨٢١ — لأنه يريد مواقف واضحة محددة تعمل على اصلاح الوضع الفاسد المتردى فى مجتمعه ويرفض باحتقار شديد « أولئك الذين لا يفكرون الا فى مصالحهم الشخصية فحسب أو الذين يهتمون بالطبقة التى ينتمون اليها أكثر من اهتمامهم بالمجتمع ككل ، وبالمواطنين كافة ، ولهذا فاننا نراه يلجأ الى « الرجال أصحاب الرغبات النبيلة

(٣٧) رؤيا يوحنا : الاصحاح الثالث : ١٥ — ١٦ .

(٣٨) Hegel : The Philosophy of Right. p. 12. English
Trans. by T. M. Knox. Oxford at The Clarendon Press, 1942.

والحماس الخالص الذين يتخلون عن التفاهات الصغيرة والمنافع الوقتية العابرة ويدعوهم الى أن يتجمعوا قوتهم ويركزوا ارادتهم لتعديل تلك الجوانب السيئة من دستور البلاد والتي تقوم على أساس الظلم والجور ، وأن يوجهوا نشاطهم الى مثل هذا التغيير (٣٩) ..

ويشن هيجل هجوماً عنيفاً على الرضا بالأمر الواقع والاستسلام للقدر أو الازعان للأوضاع القائمة واليأس من تعديلها ، ويقول ان اجتماع مجلس الطبقات بعد أن توقف عن الانعقاد أكثر من سبع وعشرين سنة يقوم هو نفسه شاهد صدق على الحاجة الملحة الى الاصلاح وبعد هذا الاجتماع فرصة للقيام بالتغيرات الشاملة التي يتطلبها علاج القصور الواضح فى دستور المقاطعة ، ولهذا فان هذا الاجتماع أحيأ الأمل فى نفوس الناس فى الاصلاح وتحقيق مجتمع أفضل يقوم على العدالة وتحقيق فيه الحرية ، ومن هنا فقد تحرك قلب كل مواطن وانفصل عن الأوضاع السيئة التي يراها أمامه ، وتطلع الى اختراق الحواجز السيئة المعوقة لحركة التطور حتى أنه أصبح يعلق الأمل فى كل حادث يقع فى أى لون من ألوان التعبير حتى ولو كان لوناً من ألوان العنف وأغصان الجريمة .

١. الآمال اذن منعقدة على اجتماع هذا المجلس وهل هناك من أمل غيره .. ؟ وهل يستطيع شعب فورتمبرج أن يتوقع عوناً من مكان آخر ان له يتوقعه من اجتماع مجلس طبقاته .. ؟ لقد اجتمع مجلس طبقات الأمة فى فرنسا فى ظروف مشابهة وسرعان ما تحول الى جمعية وطنية قلبت الحياة السياسية فى فرنسا ، بل وفى أوروبا كلها ، رأساً على عقب ،

(٣٩) النصوص كلها مقتبسة من الشفرة المتبقية من هذا القتال وقد ترجمناها كلها ، كما سبق ان ذكرنا ، كملحق لمثالنا هذا . وهى على كل حال موجودة فى ترجمة فوكس التى قدم لها بلزفسكى
Z. A. Pelczynski - Knox : p. 243 - 245.

وكذلك فى ترجمة كارل فريدريك
Carl J. Friedrich : The Philosophy of Hegel p. 523.

افلا يجوز أن تنعقد الآمال على اصلاح التركيبة السياسية الفاسدة فى فورتمبرج على اجتماع مجلس طبقاتها ١٠٠ ٩ — ان تأجيل الاصلاح لا يفعل شيئاً سوى تاصيل شوق الناس اليه : وكلما حدث تأجيل أكل الشوق قلوب الناس على نحو أكثر عمقاً ، ان أولئك الأشخاص المحافظين القانعين الراضيين بالموضع الراهن سوف يرفضون الاصلاح وقد لا يعيرون اهتماماً كبيراً لما يحدث بل وقد يصفون تلاحق الأحداث ، والطوفان السياسى العارم فى المقاطعة بأنه « نوبة من نوبات الحمى » لكن هيجل يعتقد أن هذه النوبة لا يمكن أن تنتهى الا بأحد احتمالين : اما بالموت أو بزوال سبب المرض ، ولما كانت الشعوب لا تموت فلا بد إذن من الوصول الى علاج المرض واستئصال أسباب الداء ، وهو يدعو المواطنين الى بذل الجهد « للتخلص من هذا المرض » ويعتقد أن الجهود التى تبذل للتخلص منه وتعمل على طرده هو دليل على أن الشعب يتمتع بالصحة والعافية رغم وجود هذا الداء الطارئ . وهذه الدعوة الملحة التى يوجهها هيجل الى مواطنيه من أجل بذل الجهد والعمل على تغيير الواقع ، ونقده العنيف للذين يذعنون ويسلمون بالأمر الواقع — تجعلنا نقول ان هذا دليل واضح على خطأ الفكرة التى يروجها الماركسيون ضد الهيكلية من أنها اكتفت بمحاولة فهم العالم ، والوقوف عند هذا الحد دون تجاوزه الى التغيير أو التعديل فى حين أن ماركس ء فى ظنهم ، هو الذى عكس القضية وذهب الى أن المهم هو تغيير العالم . ولهذا ذهبوا الى أن التطوير (الماركسى) للهيكلية (وكذلك ما بينهما من خلاف جذرى) تلخصه القضية الحادية عشرة الشهيرة من قضايا كارل ماركس عن فوير باخ Thesos on Feuerbach والتى يقول فيها : « ان الفلاسفة لم يحاولوا الا تفسير العالم فحسب ، مع أن المهم على العكس هو تغييره ٠٠ » (٤٠) ٠٠

ان هيجل هنا فى ورقة العمل المبكرة التى يقدمها الى شعبه ، وهو فى

العشرينات من عمره ، يكذب هذا الزعم الخاطئ الذي يدعيه الماركسيون عندما يطلب من المواطنين بذل الجهد لتغيير هذا الواقع الفاسد الذي يعيشون فيه استمع اليه يقول في روعة اخاذة : « أينبغى أن نسمح للخوف بأن يسيطر فيصبح من القوة بحيث نترك لحظ السعيد يقرر مصيرنا ؟؟ أنجعل الحظ هو الذي يقرر لنا ماذا نطرح وماذا نبقى ؟؟ » الا ينبغى أن يرغب الناس أنفسهم عن هذا النسيج المتهاك ، وأن يفحصوا بنظرة هادئة ما هو المتهاك فيه ؟؟ » • ألسنا هنا أمام داعية الى الثورة وتغيير الأوضاع الفاسدة بتدخل الناس الارادى وعدم ترك مصيرهم الى الحظ يسيره وفق ما يشاء ؟؟ الواقع « أن هيجل كان شغوفاً للإصلاح كما كان يركز على أهمية الدور الذي تلعبه الأفكار السياسية الجديدة • فضلاً عن أنه كان يعتقد أن الفلسفة سوف تبرهن على حقوق الانسان وعلى أن النظام السياسى القائم لن يصمد أمام الأفكار الجديدة التى تنتقض عليه • ولهذا نراه يقول فى حسم قاطع :

أنا أنتظر ثورة ألمانيا • (٤١) •

فنحن إذن ، أمام مفكر ثورى يبحث عن السبب الاصيل للأمراض الاجتماعية والسياسية ويحاول تشخيصها وتحديددها لكى يجتثها من جذورها ، لأن هذه الأمراض هى التى تنخر فى البناء الاجتماعى كله وتعمل على تقويضه • ويقول هاريس L. S. Harris « اننا اذا ما ترجمنا هذه الأمراض الى مصطلحات الفكر النظرى استطعنا أن نقول انها تشكل مشكلة اصلاح تلك الجوانب من الدستور التى تعد ملائمة لعادات البشر أو متطلبات الناس وحاجاتهم وقوانينهم • • (٤٢) »

Quoted by : Raymond Plant in his « Hegel » . p. 52. (٤١)
Unwin University books.

H. S. Harris : Hegel's Development. p. 428. (٤٢)

وما هنا يشن هيجل حملة عنيفة على أولئك الذين يحاولون « ترقية » النظام المتداعي ، أولئك المخدوعين الذين ياملون في قدرة المؤسسات والدساتير والقوانين على البقاء رغم أنها لم تعد تناسب حياة الناس أو عاداتهم .. الخ فيحاولون بعث الشباب في هذه المؤسسات العتيقة أو تبييض الضريح بكلمات معسولة — وهو يصف هذه المحاولات بأنها أعمال « خرقاء » و « متبجحة » ، ويصف أصحابها بالسداچه والجهل لأنهم بذلك يمهدون الطريق أمام انفجار مروع ينتسح كل شيء ويؤذي هؤلاء الناس انفسهم ، لأن الإصلاح في هذه الحالة سوف يقتصر بالدعوة إلى الانتقام : « وهكذا تصب الجماهير جام غضبها على انتزاع المصلين .. » ونحن هنا نجد ، في هذه الدراسة المبكرة ، بدايه ذكره سوف تختل في فلسفته السياسية الناضجة التي سيعرضها في فلسفة الحق ، وهذه الفكرة هي فشل جميع المحاولات التي تحاول انقاذ الابنية الاجتماعية المتداعية ، حتى أن الفلسفة نفسها لا تستطيع أن تبعث الحياة في هذه الابنية ، بل على العكس انها عندما تعكف على دراستها فان ذلك يعني انها انتهت يقول :

« حين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية فتضع لوناً رمادياً فوق لون رمادي ، فان ذلك يكون ايذاناً بأن صورة من صور الحياة قد شاخت (أو أن شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقاً) لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق لون رمادي لا يكن أن يجدد شباب الحياة ولكنه يفهمها فحسب » (١٣) ..

وهكذا فأننا نجد هيجل يذهب الى ما يأتي :

١ — الأوضاع السياسية المتداعية لا يصلح فيها « اختلاق الثقة » أو العمل على بعثها ، أو تجديد شبابها لكنها لابد أن تنهار ليحل محلها البناء الجديد على أسس سليمة +

Hegel : The Philosophy of Right. p. 13 English (٤٣)
Trans. by T. M. Knox.

٢ — لابد أن تكون لدينا الشجاعة الكافية فى تفويض هذا البناء
المتهالك لى تقويم مكانه شيئاً مأموناً •

٣ — ينبغي ألا يقف المواطن موقف المتفرج وإنما عليه أن يشارك
فى هدم هذا البناء « فليس عملاً غير شريف فحسب ، بل ومناف أيضاً لكل
احساس ، أن يشعر المرء أن الأوضاع متداعية ولا يفعل مع ذلك شيئاً
سوى بأن يقف منتظراً بثقة عمياء انهيار البناء العتيق الذى ينهار
وتتقوض أسسه فى كل مكان • ان هذا الشخص عرضة لأن تسحقه دعائم
البناء وهى تنهار •• » •

لكننا قد ننتسأل : وكيف نعرف أن هذا البناء الاجتماعى قد أصبح
متداعياً ولابد من انهياره ؟؟ يجيب هيجل عندما تغيب عنه الروح
فلا يصبح مناسباً لتلبية حاجات الناس ، أو قوانينهم ، أو مواقفهم
واتجاهاتهم الخ •• عندئذ يكون بناء هشاً لابد من تفويضه والقيام
باصلاح شامل • ويقول : « ان الاصلاحات اذا لم تقدم فى الوقت
المناسب » فانها تعمل على تجميع غضب الناس واشتداد سخطهم بحيث
يتحل ذلك كله الى « انفجار مروع » ؟ فضلاً عن ذلك فان هيجل يضع
معياراً نقيس به مدى فساد النظام ويساعدنا على اتخاذ القرار بهدمه
يقول : « ان العدالة هى المعيار الوحيد للحكم فى هذا الموضوع » •
واذا طبقنا هذا المقياس على نظام الحكم فى مقاطعة فورتمبرج وجدنا
أن البناء متهالك ، وأن جذور المرض تكمن فى « اللامساواة » وضعف
النظام النيابى الذى يتم على أساسه اختيار « مجلس الطبقات ، أو اللجنة
الدائمة » ومن هنا فمن خلال اصلاح جهاز التمثيل النيابى سوف يتم
علاج هذا المرض •

ويقول هايم Haym^(١٤) ، ان هيجل أدان موقف « الدوق » الذى
دعا مجلس الطبقات الى الانعقاد كمجلس نيابى Diet لأول مرة بعد

Z. A. Pelczynski : op . cit. p. 13.

(١٤)

فترة طويلة استمرت جيلا كاملا وعندما دعاه فانه فعل ذلك بهدف واحد هو أن يستخدم المجلس في تحقيق أغراضه الخاصة . كما أدان هيجل في الوقت نفسه بيروقراطية الموظفين الرسميين في الدولة وعلى رأسهم اللجنة الدائمة « للديات » Diet ومن هنا كان الصراع بين الدوق واللجنة الدائمة صراعا بين قوى أوليغاركية متناحرة بعيدة عن الشعب . أما مجلس الطبقات فكان علي ذل حال ، يرتبط ارتباطا وثيقا بالشعب على الرغم من أنه في نفس الوقت لم يكن منتخبا بالتصويت الشعبي (٤٥) .

وقد يبدو من ذلك أن هيجل يدعو الى انتخابات شعبية مباشرة يتم عن طريقها اختيار المجلس . لكن ذلك غير صحيح ، فهو يرى أنه من الخطورة أن نمنح فجأة حق التصويت لشعب عاش طويلا تحت حكم استبدادي ، فأصبح فائر الشعور غير مبال . لدينا مطواعا . وتلك نقطة بالغة الأهمية فيما يقول ريمون بلانت R. Plant ذلك لأن هيجل بدأ بالصعوبات التي تتضمنها الديمقراطية المباشرة في العالم الحديث ربما نتيجة لتطور الأحداث في فرنسا ، فمن الواضح أن هيجل في ذلك الوقت قد بدأ يتحرر من وهم الثورة الفرنسية رغم أنه لم يتخل قط عن إعجابه بها . وربما كانت التجربة الفرنسية في عهد الارهاب هي التي أبعدته عن تدعيم المشاركة المباشرة في الديمقراطية وبالتالي الى البحث عن صيغة بديلة أو وسيلة مناسبة أكثر من ذلك للتمثيل السياسي في العالم الحديث (٤٦) ، وهو يعترف في هذا المقال أنه لم يعثر بعد على طريقة لتحقيق مطلب التمثيل النيابي الذي كان وثيق الصلة في ذهنه بالمثل الأعلى للمجتمع السياسي المنسجم الذي يعيش فيه الانسان .

والواقع أن هيجل يعتقد أننا اذا ما أعطينا الجماهير غير المستنيرة التي ظلت في الماضي بغير وعي سياسي ولا تعرف سوى الخضوع ، والتي اعتادت الطاعة العمياء — اذا ما أعطيناها فجأة حق اختيار

Ibid

(٤٥)

R. Plant : « Hegel » . p. 53.

(٤٦)

المرشحين ، والمدافعين عنها ، فاننا بذلك نحطم البناء السياسى تحطيماً كاملاً . وهو فى سبيل تأييد وجهة نظره هذه يعتمد الى اقتباس مقتطفات من خطب السياسى الانجليزى تشارلز جيمس فوكس Charles James Fox (١٧٤٩ - ١٨٠٦) . فاما الذى كان يريده هيجل فى ذلك الوقت اذن ؟؟

يبدو أنه كان يريد نظام تمثيل نيابى يقوم على أساس الانتخاب غير مباشر ، يقوم فيه المواطنون بانتخاب مجالس المدن الصغيرة ، ثم تقوم هذه المجالس باختيار ممثلين عنها ، ويتكون من هؤلاء النواب مجلس المنطقة ليمثل مصالحها وينصح ويرشد ويقود الجهاز الادارى فيها ، ثم يتألف مجلس على مستوى المقاطعة كلها ، أو الدولة ككل ، يعمل على الحد من سلطة الدوق . لكنه لم يكن يعتقد أن هذا النظام النيابى يستطيع أن يؤدى عمله ، وأن يقوم بدوره السياسى خير قيام لو أنه سار على طريقة الانتخاب المباشر ، لأن الشعب لم يعرف حقوقه بعد ، ولهذا السبب فان البرجوازية المستنيرة يمكن أن تقوم برعاية حقوق الشعب الى أن يصل الى درجة من التربية والتعليم يصل فيها الى الوعى السياسى المنشود .

ولكن علينا أن نلاحظ أن ذلك لا يعنى أن هيجل يوافق على الطريقة التى يتم بها اختيار مجلس الطبقات « أو الديات Diet الذى استعاده الدوق الى الانعقاد . ان الطريقة التى يتم بها اختيار الديات Diet لا تقل ، فى رأيه ، سوءاً عن بقية التكوين السياسى . وهو لا يعارض من حيث المبدأ نظام الانتخاب غير المباشر من خلال مجالس المدن ، لكنه يرى أنه لا بد من اختيار مجالس المدن عن طريق الانتخاب الشعبى ولا يترك لاختيار الحكومة ، وهو مع ذلك يدرك صعوبة ، بل وخطر اعطاء حق التصويت « لحشد غير مستنير اعتاد الطاعة العمياء نحو الدوق ، واعتقد على انطباعات اللحظة الراهنة » .^(٤٧) . ويرى بعض الباحثين أن اعتراف

H. S. Harris : op. cit. 430 - 431.

(٤٧)

هيجل بأنه لا يعرف على وجه الدقة الوسيلة التي يمكن عن طريقها صيانة النظام الانتخابي الجيد في مقاطعة « فورتمبرج » — كان عاملاً من العوامل التي جعلته يجمع عن نشر هذه الدراسة في حينها * (٤٨) .

وأخيراً فإن هيجل في نهاية الأجزاء التي بقيت لنا من ورقة العمل يدعو كل فرد ، وكل طبقة في المجتمع الى أن تبدأ بتقييم موقفها وتقدير ما لها وما عليها بإرادتها الخاصة قبل أن تطلب شيئاً من الآخرين * وقبل أن تحاول أن تبحث عن علة للمرض السياسي خارجها عليها أن تبحث في نفسها أولاً فإذا ما وجدت نفسها تملك حقوقاً جائرة فعليها أن تتنازل عنها ، وأن تضحي بها ، وتجاهد في دفع الظلم الذي تمارسه على الآخرين ، وعليها أن تعمل على تعديل كفة الميزان مع الآخرين * كما أن على المستضعفين في الأرض والمظلومين أن يطالبوا بحقوقهم وأن يعملوا على رفع المظالم التي يعانون منها * ويرى بعض الباحثين أن هيجل في هذه الفكرة — كان متأثراً بالبدأ اليوناني التقليدي الذي يقول « اعط كل ذي حق حقه » ، كما كان متأثراً أيضاً بفكرة العدالة عند أفلاطون وقوله أن « على المرء أن يتذكر عمله ولا يتطفل على الآخرين » (٤٩) .

وربما أمكن لنا أن نلاحظ أن « الشخص » الوحيد الذي كان في ذهن هيجل وهو يدعو المواطنين الى التنازل والتضحية وترك الامتيازات التي يتمتعون بها — هذا الشخص هو « الدوق » نفسه وكأنه يعينه عندما يطالب الناس بالعمل على التغيير بشجاعة وألا ينساقوا وراء الخوف من التغيير مع تسليمهم بأنه ضروري كالبذر الذي يريد التقليل من نفقاته حتى لا يصل الى الافلاس لكنه يريد أن يحتفظ في نفس الوقت

(٤٨) هذا ما يجحه هايم R. Haym حيث يقول : « ان هذه الدراسة بدأت بعقبات كثيرة ولكنها ما لبثت ان انتهت بنتائج ناقصة وغير مرضية ولعل هذا هو السبب في أنها ظلت بغير نشر » — اقتبس من بلزنسكي في دراسته السابقة حاشية ص ١٣ ،

H. S. Harris : op. cit p. 428.

(٤٩)

بكل مطالبه ومصروفاته كاملة ! ان هيجل يتوجه الى « الدوق » بالحديث وهو يقول :

« لندع كل فرد ، وكل طبقة ، تبدأ طوعية ، وبغير اكراه ، في أنه ترن موقفها وحقوقها قبل أن تطلب شيئاً من الآخرين ، وقبل أن تحاول أن تجد علة المرض خارجها هي نفسها فاذا ما وجدت نفسها تملك حقوقاً جائزة فلتجاهد في تعديل كفة الميزان مع الآخرين — » .

وكان لسان حاله يقول للدوق ابداً بالتغيير وتنازل طوعية عن الامتيازات التي تتمتع بها ، ولا تكن مكابراً كالحكام الذين سحقتهم شعوبهم ، ولا تكن متردداً مثل « لويس السادس عشر » الذي كان يؤمن بضرورة التغيير ورفع المظالم لكنه لم يستطع أن يفعل شيئاً ، وقال على موقفه المتردد الى أن أرسل برأسه الى المقصلة ! ان الثورة تدق على الأبواب فلا تؤجل الإصلاح ولا تترجى إعادة البناء حتى لا تتحول الثورة الى صراعات تكتسح كل شيء ، ويدمر كل من يقف في طريقه ؟ ! ان الحكام الذين لا يقيمون العدل ، ولا يعترفون بحقوق شعوبهم في الحياة الحرة الكريمة والذين يعمدون الى « التسويق » في الإصلاح على الرغم من أن رائحة الفساد تترك الأنوف هؤلاء الحكام سوف يكون مصيرهم هزواً ! وذلك هي الفكرة التي عرضها هيجل من قبل في تعليقاته وشروحه على ترجمته لكتاب « غارت » التي دفع بها الى المطبعة في نفس الوقت الذي شرع فيه في اعداد : « ورقة العمل » التي يراها مناسبة لأن يبدأ منها اجتماع مجلس الطبقات . ولهذا فان هيجل يطلب من الدوق أن يجعل شعاره المثل العربي المعروف « بيدي لا بيد عمرو » ! وأنه يبدأ هو بالإصلاح والتنازلات ، وذلك أفضل من أن يأتي الإصلاح « عنوة » ! وهو يطلب بقية الطبقات أن تحذو حذو « الدوق » — لا سيما طبقات النبلاء والأشراف ورجال الدين ومن على شاكلتهم من أصحاب الامتيازات الصارخة فيتنازلوا عن امتيازاتهم وبضخوا بمصالحهم الشخصية في سبيل المجموع ! ويبدو ! أن فكرة

هيجل هنا طويلاوية الى حد كبير ، لأنه يتخيل أن أصحاب الامتيازات يمكن أن يتنازلوا عنها بسهولة ! ان ذلك لم يحدث قط طوال التاريخ ! لكن الذى حدث أن الشعوب قامت بانتزاع حقوقها من غاصبيها وسحق الطغاة الذين أذلوا واستعبدوها فترات طويلة ! والدليل على ذلك أن هيجل نفسه سوف يغير رأيه هذا عندما يقول بمرارة فى « دستور ألمانيا » عام ١٨٠٢ « ان الغفرينة لا تعالج بماء معطر .. » (٥٠) أى أن المفسد ، والمظالم فى الدولة لا تعالج بأحلام وردية وانما تحتاج الى بتر شأنها شأن العضو من أعضاء الجسد الذى دبت فيه « الغفرينة » فلا يعالج الا اذا بتر ! ولهذا فسوف يصبح مكيا فيلى ، وريشيلو فى نظر هيجل ، الشخصيتين البطوليتين فى السياسة الحديثة (٥١) . فقد دعا كتاب « الأمير » بأنه : التهور العظيم والصحيح لعبقرية سياسية حقيقية مقرونة بأسمى وأنبيل غرض » (٥٢) . ولهذا ذهب « جورج سباين الى أن طموح هيجل فى سنة ١٨٠٢ لم يكن أقل من أن يصبح مكيا فيلى المانيا ، فوكتنثذ كانت صفات فكرة الاكثر لفتا للنظر ، تفهما راسخا للحقائق التاريخية ونوعا من الواقعية السياسية الصلبة » (٥٣) .

خاتمة :

إذا ما أردنا فى نهاية المقال أن نلخص الأفكار الأساسية التى تضمنتها « ورقة العمل » الهيجلية لوجدنا على النحو التالى :

Hegel's Political Writings. English Trans. by T. (٥٠) .
M. Knox. p. 220 .

(٥١) قارن جورج سباين فى كتابه : « تطور الفكر السياسى » الكتاب الرابع ص ٨٤٨ ترجمة على ابراهيم السيد ، دار المعارف بمصر القاهرة عام ١٩٧١ .

Hegel's Political Writings . English Trglsh Trans. (٥٢)
by T. M. Knox. 216.

(٥٣) تطور الفكر السياسى — الجزء الرابع ص ٨٤٩ .

١ - دعوة المواطنين الى اتخاذ مواقف واضحة ازاء الاصلاح الاجتماعى والسياسى المنشود ، والى الكف عن السلبية واللامبالاة والخوف والتردد ، باختصار دعوتهم الى محاسبة جماهير باريس عندما دعى مجلس طبقات الأمة الى الانعقاد فكانت الآراء والنظريات السياسية تناقشها جماهير الشعب فى شوارع باريس !

٢ - تحذير المواطنين من أن الموقف السلبي الذى يتخذهونه ازاء الأوضاع الفاسدة سوف يؤذيهم هم أنفسهم لأن انهيار البناء سوف يلحق الضرر بكل مواطن .

٣ - دعوة هيجل الى تدخل المواطنين ، ومطالبتهم الاسهام فى حركة التغير التى تحدث فى المجتمع تدحض اتهام الماركسيين لهيجل بأنه طوباوى « أو أنه اكتفى بمحاولة الفهم » دون الشروع فى التغيير ١ .

٤ - ان الظروف التى يجتمع فيها مجلس طبقات المقاطعة تماثل الى حد كبير الظروف التى اجتمع فيها مجلس طبقات الأمة فى فرنسا الذى تحول الى جمعية ثورية قضت على الفساد التفتشى فى البلاد ، ومن هنا كانت أمامنا فرصة الآن لكى نقضى على الاستسلام للقدر ، والرضا بالأمر الواقع ، والأذعان للأوضاع القائمة الذى ظل راسخا لفترات طويلة - ومعنى ذلك أن هيجل هنا يبشر بمبادئ الثورة الفرنسية فى بلاده ، ولم يكن معادياً لها كما يزعم كارل بوبر .

وهذه الفكرة تعارض أيضاً ما يقوله جورج سابين G. Sabine من أن هيجل :

« لم يكن بالتأكيد ثورياً فى أى وقت من الأوقات ، انه اعتقد بحماية فى العدالة الضرورية للأنظمة التى تجسدت فيها الحياة القومية نفسها . ومع ذلك فإن كتاباته السياسية كانت نبوءة ودعوة فى آن واحد . ولكنها كانت دعوة الى الادارة الجماعية للمامة بدلا من أن تكون دعوة

لأعضائها كى يساعدوا أنفسهم ٥٥» (٥٤) . مع أن « سباين » نفسه هو الذى ذهب — قبل ذلك بصفحة واحدة — الى القول بأن هيجل كتب ورقة العمل هذه : حينما كان قطعاً لا يزال تحت تأثير حماسة متقدة بالثورة الفرنسية « (٥٥) لكن ربما كان ما يقصده بقوله ان هيجل « لم يكن ثورياً » هو أن فيلسوفنا لم يدع الى العنف ولم يعترف به ، ولم يكن يعتقد أنه وسيلة من وسائل الاصلاح ، وربما كان هذا هو السبب من وقوفه المتحفظ من الثورة الفرنسية بعد أن كان متحمساً لها ، فقد كره أن نسقط المبادئ الجميلة التى أعلنتها الثورة عام ١٧٨٩ فى عهد الارهاب ويساق الناس جماعات الى المقصلة ! وعلى كل حال فلاننا سوف تعود الى هذا المقال بالتفصيل فى مقالنا القادم عن « هيجل ٥٥ والثورة الفرنسية » لنناقش تشريحه للثورة ورأيه فيها .

٥ — ان الاصلاح الاجتماعى والسياسى فى رأى هيجل لا يعنى « التوقيع » — وربما كان هذا هو السبب فى معارضته لمشروع الاصلاح النيابى فى انجلترا لأن محاولة احياء الأنظمة الميتة محاولة محكوم عليها بالفشل مقدما . والسبب أن المؤسسات الاجتماعية ، والنظم السياسية والقوانين ، والدساتير ٥٥ الخ اذا وصلت الى مرحلة لم تعد تلبي فيها حاجات المواطنين وجب أن تسقط بغير تردد — أى أن الاصلاح ينبغي أن يكون شاملاً وجذرياً .

٦ — علامة البناء الاجتماعى المتداعى التى لا تغطى مى « الظلم » أو عدم « اقامة العدالة » فذلك هو المعيار الوحيد السليم للحكم على الأنظمة السياسية والاجتماعية المختلفة — و « العقل » هو الذى يحدد معنى الظلم ، فالعقل من الناحية النظرية تقابله « العدالة » من الناحية العملية ، ومن هنا فسوف يذهب فى مذهب النهائى فيما بعد الى

(٥٤) نفس المرجع السابق ص ٨٤٥ .

(٥٥) نفس المرجع ص ٨٤٤ .

القول بأن جميع الحقوق البشرية تنشق من العقل وتستند اليه ، فالملكية التي يفتتح بها « كتابه فلسفة الحق » تستمد من طبيعة العقل ذاته يقول : « الشخص لا يوجد بوصفه عقلا الا فى الملكية .. » (٥٦) ومن هنا فان عناصر الملكية نفسها هى ذاتها عناصر عقلية . وقل مثل ذلك فى بقية الحقوق البشرية التي تستمد جذورها من صميم العقل ذاته ، فالمعادلة الاجتماعية التي يحددها العقل هى الاساس للحكم على النظم الاجتماعية والسياسية . وهكذا نجد فى كل كتابات هيجل السياسية ما يسميه بلزنسكى « بالعلانية السياسية — التي سيكتمل بناؤها فى مذهبه النهائي على نحو ما يعرضه فى كتابه الشهير أصول فلسفة الحق » .

٧ — ان جهاز التمثيل النيابى ينبغى أن يتعدل فلا تقوم الحكومة بتعيين الأعضاء أو اختيارهم على هواها وانما ينبغى على المواطنين أنفسهم أن يقوموا بعملية الاختيار هذه . علينا هنا أن نسوق كلمة نقد سريعة لرأى هيجل فى فكرة التمثيل النيابى لا سيما معارضته لنظام الانتخاب المباشر لأن الشعب لم يعرف حقوقه بعد « وبالتالي ارجاء ممارسة الشعب للديمقراطية الى أن يصل الى درجة من التربية والتعليم تمكنه من الارتفاع الى الوعى السياسى المنشود » وباختصار : أن تكون هناك « فترة انتقال » تقوم فيها البرجوازية المستنيرة برعاية حقوق الشعب . « والحق أن « فترة الانتقال » هذه خرافة لا يمكن قبولها لأن الديمقراطية « ممارسة » ، وتأجيل الممارسة ولو ألف سنة يعنى أن نبدا من مرحلة الصفر من جديد وربما بدأنا من وضع أسوأ ! ولكن أقرب الفكرة الى ذهن القارئ فلنثبته الممارسة الديمقراطية هنا بتعلم السباحة هل يمكن أن نؤجل للنزول الى البحر بحجة أن نزوله بعد سنة أفضل من الآن ؟ ! ان التدريب على السباحة يعنى أن يلقى المرء بنفسه فى الماء مباشرة ولا يمكن له أن يتدرب بغير هذه الطريقة ! وكل « تأجيل » هو

« تسويق » فى حقيقة الأمر ! ان الشعوب ليست « قاصرة » ولم تكن قاصرة فى أية مرحلة من المراحل على الاطلاق والغريب أن الذين يتهمون الناس « بالقصور » وبحاجاتهم الى فترة انتقال « ، لا يقولون بنفس المنطق عندما يطالبونهم « بدفع الضرائب » أو الالتحاق بالجيش « أو « التطوع فى الخدمات » .. الخ أعنى أنهم يعتبرون المواطنين ناضجين جدا فى حالة الواجبات ولا يمكن أن تسمع من يقول لك : ان الواجبات الفلانية تحتاج الى « فترة انتقال » أو ينبغي أن تؤجل بعض الوقت ! ولما كانت « الحقوق » هى وجه العملة الاخر « للواجبات » فلا بد أن تسير معها خطوة خطوة !

صحيح أننا نتفق مع برتراند رسل تماما B. Russell فى قوله :
« ان الديمقراطية تكاد أن تكون مستحيلة التطبيق فى شعب جاهل »
وأنها ترتبط « بالتعليم والثقافة » .. الخ .. لكن العبارة فى هذه الحالة تعنى « الديمقراطية الكاملة » أو الديمقراطية السليمة أو التامة — وبمعنى آخر ان تطبيق الديمقراطية بين شعب تغلب عليه الأمية ستكون « عرجاء » أو « فاسدة أو ناقصة » — الخ لكنها ستكون ديمقراطية على كل حال وسيكون وجودها أفضل بكثير من انعدامها فالتناس « تمارس » الديمقراطية وتخطئ ، وتحدث انحرافات .. الخ لكن ذلك كله يسير الى الامام وتصحيح الأخطاء طوال المسيرة ولهذا نادى المفكرون بهذا المبدأ الرائع :

« ان أفضل علاج لأخطاء الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية » !
فالمراسة تصصح نفسها باستمرار وتعديل من أخطائها الى أن تصل الى الحد الذى نرجوه . اننا هنا أمام تدريب يشبه تحريض المواطن على قيادة السيارة ، لا يمكن أن يؤجل بحجة أنه يقع فى خطأ ! اذ لابد أن يقع فى خطأ لكن مداومة التدريب تصصح الخطأ وتقضى على الانحراف — وليس ثمة سبيل آخر . ان الديمقراطية الفاسدة أثبتت ما تكون بالجسم المريض الذى يحتاج الى علاج ، لكن انعدام

« الديمقراطية » — أو تأجيلها — هو موت لا يصلح فيه طب الأطباء
بالغاً ما باغت مهارتهم !

ان هيجل بفكرته الساذجة هذه يذكرنى بطفل فى أسرته أحدث
ضجة فى اليوم الأول الذى ذهب فيه الى المدرسة لأنه رفض بعناد
واصرار أن يذهب اليها وكانت حجته الرائعة : « أنا لا يمكن أن أذهب
الى المدرسة لأننى لا أستطيع أن أقرأ » !! أنه يرفض الذهاب لأنه
لا يقرأ مع أنه لكى يقرأ لابد أن يذهب اليها تماماً ! كمن يرفض أن
يمارس الناس الديمقراطية لأنهم غير قادرين عليها !! مع أنهم لكى
يكونوا قادرين عليها فلا بد لهم من ممارستها ؟ !

لقد قيل فى معرض التاريخ لمسار الديمقراطية — المتطورة البطيئة
فى انجلترا انها قطعت طريقاً مليئاً بالأشواك والمفاسد والمؤامرات ،
والدسائس .. الخ حتى أن عدداً كبيراً من مقاعد المجلس النيابى كان
محموزاً الى عهد قريب جداً (سنة ١٩٥٠ تقريباً) للأغنياء وأصحاب
الصكوك ! وأن انجلترا عام ١٩٥٠ تخلت على آخر المفاسد عندما
أصدر ونستون تشرشل مرسوماً بقانون يحدد المبالغ التى تصرف فى
الدعاية الانتخابية ويحتم ألا تزيد عن مائة جنيه فى كل دورة انتخابية !

محمل القول أن هيجل — وهو عملاق الفكر السياسى — قد أخطأ
فى هذه الفكرة الغريبة التى جعلته يوافق على وجود وصاية على الشعب
لبعض الوقت تقوم بها الطبقة البرجوازية !! مع أن الصحيح أنه
« لا وصاية على الشعب » ! حتى ولو كان أمياً أو متخلفاً ، لأنه هو فى
النهاية صاحب المصلحة ، الحقيقة وأجدر الناس على ادارة شئونه
الخاصة ! وأنى لأعتقد أن موقف هيجل هنا يعود أساساً لنفوره من
الموقف الفوضوى الذى وقفه جماهير باريس ابان الثورة الفرنسية
وجعلت مدام رولان تطلق صيحتها الخالدة : أيتها الحرية كم من الجرائم
ترتكب باسمك ! » عندما سيقت الى المقصلة بعد أن كانت فى مقدمة

القيادات الثورية ! كما ذهبت قيادات كثيرة بريئة ضحية الفوضى التي
عمت باريس ! وسوف نعود الى هذا الموضوع فى المقال القادم وعلى
كل حال فان هذه « الغلطة » الميجلية لها ما يبرر الوقوع فيها ،
وما يفسرها وهى لا تطفى على الجوانب الجيدة والمهمة التى تضمنتها
ورقة العمل التى كتبها هيجل عام ١٧٩٨ •

وفيما يلي ترجمة للشذرات المتبقية منها ، وقد ترجمناها عن
مصدرين هما :

— Hegel's Political Writings, Translated by T. M. Knox, Oxford
at the Clarendon Press (pp. 242 - 5).

The Philosophy of Hegel, Translated by Carl Friedrich -
The Home Modern Library (pp. 523 - 526).

حول الشئون الداخلية الحالية فى فورتمبيرج لا سيما قصور
الدستور المحلى (١) .

(١٥٠) (٢) — يبدو أن الوقت قد حان تماماً لأن يكف شعب
فورتمبيرج •• Wurtemberg عن التذبذب بين الخوف والرجاء ، والتردد
بين الأمل وخيبة الأمل (٣) ولست بحاجة الى أن أقول انه قد آن الأوان
أيضاً لكل شخص لم يكن يهتم الا بمزاياه هو الخاصة الضيقة أو منافع
طبقة ، ولم يكن يستشير الا ثقافته وفراغه فحسب عندما كانت الأوضاع
تتغير أو عندما كان الماضى محفوظاً باقياً — أقول آن الأوان لكل واحد
أن يتنازل عن هذه الرغبات الهزيلة ، ويتخلى عن هذه الاهتمامات
الصغيرة ، ويفرض على نفسه ألا ينظر الا الى الصالح العام فحسب .
أما بالنسبة للرجال ذوى الرغبات النبيلة والحماس النقي الخاص ،

(١) كان العنوان الاصلى الذى وضعه هيجل هو : « ينبغي أن ينتخب
الشعب أعضاء مجالس المدن » ثم عدل كلمة « الشعب » الى « المواطنين »
تارن Knox P. 245 وتعليق هاريس فى كتابه عن «تطور هيجل » ص ٢٧
حاشية ٣ .

(٢) الأرقام الموضوعية بين أقواس مربعة تشير الى اقسام الصفحات
فى النص الاصلى فى طبعة لاسون Lesson's Edition

(٣) هكذا فى ترجمة هاريس ص ٢٨ — اما عند فوكس : « بين
الأمل والانتخاد بهذا الأمل » ص ٢٤٣ .

فقد يكون قد حان الوقت ، قبل أى شئ آخر ، لأن يركزوا ارادتهم ،
التي ظلت حتى الآن ينقصها الموضوع المحدد ، على تلك الجوانب من
الدستور التي تبني على الظلم والجور ، وأن يوجهوا نشاطهم وطاقاتهم
الى احداث التغيير الضرورى فى هذه الجوانب .

ان الرضا الهادئ بالحاضر (والاذعان لما هو قائم) واليأس ،
والاستسلام بصبر لقدر طاع قد تحول (الآن) الى أمل ، ورجاء ،
وتصميم على شئ مختلف (٤) . وأصبح تخيل أزمنة أفضل . وأكثر
عدلا ، حيا فى نفوس الناس ، كما أن الرغبة والمهفة على ظروف أكثر
صفاء ، وأكثر حرية قد حرك كل قلب وأبعده عن الواقع الفعلى (للأمور
ابحاضرة) . ان الالاح فى اختراق هذه الحواجز السيئة « ١٥١ » (٥)
كان يعلق الأهل فى كل حادثة تقع ، وفى أى بصيص (من التغيير)
وحتى فى أعمال العنف . ومن أين يكن لشعب فورتمبرج أن يتوقع عونا
أكثر عدلا ان لم يتوقعه من اجتماع مجلس الطبقات . ؟ ان انقضاء
الوقت ، وتأجيل تحقيق هذه الآمال لا يمكن أن يفعل أكثر من تطهير
الشوق ، وإفراز العناصر الأصلية النقية عن العناصر الزائفة ، ومع ذلك
فان مرور الوقت سوف يدعم الالاح نحو ما يشبع الحاجة الأصلية
(الحاجة العامة) ، وكلما حدث تأجيل أكل الشوق قلوب الناس على
نحو أكثر عمقا . ان ما يحدث ليس دورا طارئا اسمه اذا شئت : نوبة من

(٤) واضح أن هيجل يقصد هنا ان الناس فى فورتمبرج قد مقدوا
الامل على اجتماع مجلس الطبقات فى ان يحدث تغييرا جذريا على نحو
ما حدث فى مجلس الطبقات الفرنسى الذى تحول الى جمعية وطنية ناقشت
التكون السياسى للبلاد كلها ، وقضت على الرضاء والاستسلام والأطمأن
للأمر الواقع .

(٥) بمعنى الارتفاع فوقها بغية البحث من بديل أفضل : وهذا الارتفاع
يعنى « السلب » بالمعنى الهيجلى لهذه الكلمة أى تجاوز الواقع الحاضر مع
الاحتفاظ بما يكن فيه من عناصر طيبة .

نوبات الحمى ، ولكنها نوبة ستنتهى اما بالموت أو بالتخلص من سبب المرض . بيد أن طرد المرض هو نفسه جهد يدل على التمتع بالصحة ^(١) .

هناك شعور عام وعميق يسرى بين المواطنين بأن بناء ونسيج الدولة بوضعها الراهن هش ولا يمكن الدفاع عنه ^(٢) كما أن هناك قلقا عاما من احتمال انهياره وأن كل انسان سوف يصاب بالأذى أثناء هذا الانهيار ، فإذا سلمنا بهذا الاقتناع الذى يستشعره قلب كل مواطن (حول الدولة) فهل ينبغى أن نسمح للخوف — نتيجة لهذا الاعتقاد — أن يصبح من القوة بحيث يترك للحظ انفسيد أن يقرر ما الذى يطرح ، وما الذى يبقى ، وما الذى يصمد ، وما الذى ينهار ؟ ^(٣) ألا ينبغى على الناس أنفسهم أن يرغبوا عن هذا النسيج المتهاك المتداعى ، وأن يفحصوا بنظرة هادئة ما هو الجانب المتهاك فيه ؟ ان العدالة هى المعيار الوحيد للحكم فى هذا الموضوع ^(٤) . والشجاعة فى اقامة العدالة هى احدى القوى التى تستطيع على نحو كامل وبشرف وسلام أن تزيل هذا البناء المتداعى وأن تقيم مكانه شيئا مأمونا .

كم يكونوا مخدوعين هؤلاء الذين قد يأملوا فى قدرة المؤسسات والدساتير والقوانين على البقاء بعد أن لم تعد متلائمة مع عادات البشر

(٦) الجسم الذى يستجمع قواه ليطرد العناصر الغريبة سواء أكانت ميكروبات أو جراثيم أو امراض . . الخ هو الجسم السليم المعافى مهما يكن من أمر الامراض التى تشن هجبتها ضده . وهيجل يقصد بذلك ان الاصلاح سيحل على صلابة الشعب مهما يكن من أمر الفاسد .

(٧) هذا هو التشخيص العام للمرض الذى يعانى منه التكوين السياسى للمقاطعة .

(٨) دعوة قوية للاقدام على التغيير الاجتماعى والاصلاح السياسى وعدم ترك الأمور تسيرها الاقدار على هواها .

(٩) سبق أن ذكرنا ان العدالة هنا هى الجانب العملى تقابل العقل من الناحية النظرية ،

وحاجاتهم وقوانينهم^(١٠) التي غابت عنها الروح ، أو أن الأشكال^(١١) التي نرى يمد الفهم والشعور يهتمان بما يمكن أن تكون من القوة بحيث تصبح قوة ملزمة للأمة !

عندما يكف الناس عن الايمان بجوانب معينة في دستور ما ، فإن جميع المحاولات التي تبذل لاختلاق الثقة (في هذه الجوانب) مرة أخرى عن طريق عوامل خرقاء متبجحة « وتبويض » الضريح بكلمات معسولة — لا يمكن الا ان تحسو مخترعها السذج بالخجل والخزي ، وعندئذ يعبد الطريق لانفجار أكثر رعباً تتخلص فيه الحاجة الى الإصلاح مع الحاجة الى الانقاص . وتصب الجماهير المقهورة التي انخدعت باستمرار جام غضبها على التضليل والمضللين . انه ليس عملاً غير شريف فحسب ، بل ومناف لكل احساس أيضاً ، أن يشعر المرء أن الأوضاع متداعية ولا يفعل مع ذلك شيئاً سوى أن يقف منتظراً بثقة عمياء انهيار البناء العتيق الذي ينهار وتتقوض أسسه في كل مكان . ان هذا الشخص عرضه لأن تحسقه دعائم البناء وهي تنهار^(١٢) .

وينبغي ألا تقدم الأمة مثالا لهذا المضعف ، أو على الأقل ينبغي ألا يفعل الألمان ذلك . ففي حالة الاقتناع الهادئ بضرورة حدوث تغير ما ، فانه ينبغي عليهم ألا يخشوا فحص كل شيء بالتفصيل . وعلى

(١٠) يترجمها هـ . هـ . هـ H. Harris بالانجاهات أو المواقف انظر

كتابه ص ٤٢٨ .

(١١) يقصد شكلا من أشكال الحياة الاجتماعية .

(١٢) هذه ادانة قوية للسلبية التي يتخذها المواطن ازاء ما يحدث في وطنه ، ودعوة الى التدخل والمساهمة في شؤون بلاده ، وهي قبل ذلك كله تنفيذ واضح لادعاء الماركسيين بأن الهيجلية اكتفت « بنهم » الواقع الوجود دون ان تعمل على تغييره ، أو أنها وقفت متفرجة ازاء المناسد الاجتماعية المختلة ! ان هيجل هنا يحذر المواطن من « السلبية » والوقوف موقف المتفرج ويقول له ان البناء سوف ينهدم على رأسك اذا ما انهار !

المظلوم أن يطالب بإزالة ما يجدونه ظالماً أو جائراً ، وعلى الظالم أن يقبل عن طواعية التضحية بأسباب الظلم .

هذه القوة التي تمكن المرء من الارتفاع فوق مصالحه الصغيرة ، بحيث يكون عادلاً ومنصفاً هي التي نفترضها سلفاً في البحث التالي ، كما نفترض أيضاً الأمانة في إرادة هذه القوة ، وليس فقط الادعاء بارادتها ، وغالباً ما يكون هناك تحفظ خفي يقبع خلف الأمانى والحماس من أجل الصالح العام — تحفظ مثل :

« إلى الحد الذي يتفق فيه ذلك مع مصالحنا الخاصة » (١٣) فمثل هذا الحماس الجارف والاستعداد للموافقة على جميع الإصلاحات سرعان ما يرتاع ثم يزيل عندما يطلب منه أن يوضح هذا الحماس موضع التنفيذ .

لو أنه قدر لتغير ما أن يقع ، إذن فلا بد أن يتغير شيء ما ، ولابد من تقرير حقيقة على هذا النحو من الوضوح ، لأن الخوف الذي يعانى ، يتميز عن الشجاعة التي تريد ، من حيث أن الناس منساقين بواسطة الخوف ربما شعروا بضرورة التغير وقد يسلموا به ، لكن ما أن تتم الخطوة الأولى أو تبدأ الدفعة المبدئية (في عملية التغير) حتى يضعفوا ويريدوا الإبقاء على كل شيء ، يملكونه ، مثلهم في ذلك مثل الميذر المتلاف الذي كان ينبغي عليه أن يحد من نفقاته ومصروفاته لكنه وجد أن كل بند من احتياجاته السابقة التي كان عليه أن يختزلها ضرورى ولازم : وهكذا رفض أن يتخلى عن أى شيء إلى أن يجرم ، في النهاية ، من الضرورى وغير الضرورى على حد سواء (١٤) .

(١٣) أى أن كل فرد يوافق على الإصلاح والتغير بشرط أن يكون بعيداً عنه !

(١٤) ادراك عميق « للمعادلة الصناعية » التي سوف يذكرها بالتفصيل فيها بعد الفيلسوف الأمريكى المعاصر « جون ديوى » حين ذهب إلى أن الحياة الاجتماعية تحتاج إلى التطوير والتغيير ولابد لها من التغيير والناس يدركون =

وفى سبيل ازالة هذا النفاق : فلندع كل فرد ، وكل طبقة ، تبدأ طواعية ، وبغير اكراه ، فى أن ترن موقفها وحقوقها قبل أن تطالب شيئا من الآخرين ، وقبل أن تحاول أن تجد علة المرض خارجها هى نفسها . فإذا ما وجدت نفسها تملك (١٥) حقوقا جائزة ، فلتجاهد فى تعديل كفة الميزان مع الآخرين . ويمكن لأى شخص اذا شاء أن ينظر الى هذا المطلب على أنه يبدأ فى البيت كمطلب مضال وغير مجد ، وقد يهمل بناء على ذلك الآمال التى من هذا القبيل بوصفها امالا خاطئة .. (١٥) *

= ذلك جيدا نكتم مع ذلك يريهون الاستقرار أن الحياة لا تستقيم بغير استقرار ولا تنوم بغير ثبات مع أن الثبات هو الموت ! فكيف نوفق بين التغيير والاستقرار ؟ تارن كتابه « الديمقراطية والثرية » .

(١٥) يعلق كارل غودريك ص ٥٢٥ بقوله : الى هنا تقتضى هذه الشفرة ، ونحن نعرف أنه اعتبرها نقد قوى لنظام التمثيل النيابى القديم الذى كان ممولا به فى المقاطعة « وقد لخصه تلخيصا جيدا رودلف هايم فى كتابه « هيغل وعصره Hegel and Seine Zeit عام ١٨٥٧ ص ٤٨٣ — ٤٨٥ » ويستطرد كارل فردريك قائلا : ان هذا النقد العنيف كان السبب فى أن اصحاء هيغل رجوه ألا يقدم على نشره . كما سبق — ان ذكرنا — لكن هذا النقد هو على كل حال النغمة انساقدة فى مقاله الطويل الذى سيكتبه بعد ذلك بعنوان « دستور ألمانيا » وفضلا عن ذلك فان هيغل كتب عندما كان استاذاً فى جامعة هايدلبرج Heidelberg تحفلا نقديا طويلا (لديات Diet) فورتمبرج (وهو نفس هذا المجلس النيابى عندما انعقد فيها بين ١٨١٥ — ١٨١٦ بقصد القيام بالأصاحات الدستورية المنشودة .) ولانا لنأمل فى مقالات قادمة ان نعرض لدراسة هيغل الطويلة التى كتبها بعنوان « دستور ألمانيا » ، وكذلك تطيله لاجتماعات مجلس الطبقات مرة أخرى عام ١٨١٥ حتى تكتل لدينا الكتابات السياسية المبكرة لهيغل قبل أن نعرض بالتفصيل لنظريته السياسية النهائية التى عرضها فى كتابه « أصول فلسفة الحق » .

الحرب ومحكمة التاريخ

١ - قصة الحرب والسلام :

شغلت مشكلة الحرب والسلام أذهان المفكرين والمصلحين والفلاسفة منذ أقدم العصور حتى يومنا الراهن ! وانقسموا حيالها فريقين : فريق رأى حتمية الحرب ، بل ومنهم من تطرف ودعا إليها ! - فى حين ذهب فريق آخر الى الايمان بحتمية السلام واعتبر الحرب وبالا على الناس لابد من العمل على ازالتها ليحل السلام والمحبة بين البشر . وأحياناً ما توصف المجموعة الأولى بأنها واقعية Realist فى حين توصف المجموعة الثانية بأنها : مثالية Idealist ^(١) . وظلت آراء الفريقين المتعارضين قائمة فى جميع العصور ، ملازمة لثنى المجتمعات ويدور النقاش الحاد بينهما عتيفاً أحياناً الى حد تبادل الاتهامات !

والحق أن « أمل السلام » كان يراود الانسان منذ أقدم العصور وكان الشوق الى تحقيقه عاماً وعارماً بين البشر ، لكن لا شك أن الفشل فى تحقيقه كان عاماً أيضاً ومنذ أقدم العصور كذلك !

وقصة سعى الانسان نحو السلام قصة طويلة وقديمة اذ يذكر المؤرخون أن البشرية حاولت اقامة سلام دائم بين الدول منذ فجر التاريخ ، فقد جاء فى أقدم معاهدة تحالف أبرمها فرعون مصر رمسيس

(١) هذا الوصف ليس دقيقاً لأننا قد نجد من الفلاسفة الخالبيين (بالمعنى الأنطولوجى لهذا اللفظ) من قبل الحرب واعتبرها حالة « عادية » للوجود البشرى ، وذلك مثل أفلاطون وهيجل . ومن هنا فقد ظهر وصف آخر فقيل عن المجموعة الأولى أنها « محافظة » . وعن الثانية أنها « ابطالية » Abolitionist أى تؤمن ببداً ابطال الحرب . انظر مثلاً :

Encyclopaedia of Philosophy. Volume 6 p. 63.

الثاني مع حثيثار ملك الحثيين ، ويرجع تاريخها الى القرن الثالث عشر قبل الميلاد — أن المبدأ الأول الذى يتفق عليه الطرفان هو « إقامة سلام دائم بين الدولتين » — غير أن هذا المبدأ لم يمنع الحروب المتصلة التى كانت تشتمل بين الحين والحين فتغمر المنطقة بأسرها — من الاستمرار بعد توقيع المعاهدة ١

ولقد شهدت مدن اليونان حروباً مستمرة رغم الاتفاقيات والمعاهدات بين هذه المدن ، حتى أن الاغريق آمنوا بأن الحرب حالة « طبيعية » فقبلوها بوصفها جانباً هاماً من نظام الطبيعة سواء أكانت الحرب بين المدن اليونانية بعضها وبعض ، أو بين المدن اليونانية ، والأمم الأخرى التى كان اليونانيون يسمونها « بالبرابرة » ! ولقد انعكس هذا الوضع على الدين فكانت آلهة اليونان من نسل حربى أصلاً وقد وصلوا الى السلطة بعد معارك طاحنة دارت بينهم وبين « التيتان » « Titans » — وهم لون من الجبابرة أو المردة الذين حكموا العالم قبل آلهة الأولمب . ولقد كان أريز Ares إله الحرب عند الاغريق (وهو نفسه الإله مارس Mars عند الرومان) أحد الشخصيات الرئيسية المهمة عندهم ، أما آلهة السلام « إيرن Irens » فقد كانت آلهة ثانوية مساعدة تراقب وتشاهد الآلهة العظام فحسب ، وهذا يعنى أن دور الحرب فى الميثولوجيا اليونانية كان أهم من دور السلام ، وقد بلور « هيراطيلطس » سيادة الحرب هذه فى فلسفته عندما ذهب الى أن طبيعة العالم مركبة من أضداد « والحرب أب وملك لكل شئ » وتظهر الأشياء وتختفى عن طريق النزاع « (٢) الخ . ورغم سيادة الحرب نظرياً وعملياً عند اليونان فاننا لا نعدم الفلاسفة الذين يدعون الى السلام الدائم فى هذا العصر المبكر من التاريخ . فقد أهاب الفلاسفة الراوقيون منذ

(٢) شارن المرجع السابق ، وانظر شذرات هيراطيلطس المتبقية إلى ترجمتها الدكتور أحمد مؤاد الأهوانى فى كتابه « فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط » دار احياء الكتب العربية القاهرة ١٩٥٤ .

القرن الثالث قبل الميلاد بالإنسانية أن تحرر نفسها مما يفرق بين الإنسان وأخيه من فروق اللغات والأديان والأوطان ، ونظروا الى الناس جميعاً وكأنهم أسرة واحدة ، قانونها العقل ودستورها الأخلاق ^(٣) . ثم وضع الرومان « قانون الشعوب Jus Gentium » — وهو القانون الذى استهدف تنظيم العلاقات بين روما وغيرها من الأمم والشعوب ، وقد تطور هذا القانون فيما بعد فصار أساساً لفكرة القانون الطبيعى Jus Naturale وهو مجموعة من المبادئ المثالية للعدل والانصاف وضعت لتكون بمثابة قانون يصلح تطبيقه على جميع الشعوب والأجناس ، وقد أصبحت هذه القواعد فيما بعد من المصادر الأولى للقانون الدولى الحديث ^(٤) .

ثم جاءت المسيحية لتدفع بمسيرة السلام خطوات الى الأمام وتبشر الناس « بالمسرة ، وعلى الأرض السلام » ، فالجميع يشكلون مجتمعاً بشرياً واحداً تسوده المحبة لا يفرق بينهم جنس ولا لغة ونادى بولس الرسول فى المسيحيين بأعلى صوته : « سالوا جميع الناس » لأن « المحبة هى تكميل الناموس » — والبشر أسرة واحدة فقد « عهدنا جميعاً روحاً واحدة لنؤلف جميعاً جسماً واحداً ينتظم اليونانيين والعبيد والأحرار » كما يقول فى رسالته الى أهالى كورنثه ^(٥) . الا أن مبدأ العالمية الذى وضعته المسيحية ، والدعوة الى السلام التى جعلتها من أهم أسسها لم تجدى نفعاً أمام تفكك أوروبا وانقسامها الى أقطاعات ،

(٣) الدكتور عثمان أمين فى كتابه « الفلسفة الرواقية » ط ٢ النهضة المصرية — القاهرة عام ١٩٥٩ — وأيضاً المقدمة التى صدر بها ترجمته لكتاب كانت « مشروع للسلام الدائم » ص ٧ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٢ .

(٤) المدخل الى علم السياسة — تأليف دكتور بطرس غالى وفكتور محمود خيرى ص ٢٩٩ وص ٣٠١ من الطبعة الخامسة القاهرة ١٩٧٦ .

(٥) قارن أيضاً قوله : « عيشوا بالسلام ، والله المحبة والسلام سيكون معكم » رسالة بولس الرسول الثانية الى أهل كورنثوس الأصحاح الثالث عشر : ١١ .

وامارات يحارب بعضها بعضاً حتى صارت الأمم المسيحية سلسلة من الحروب المتواصلة غيماً بينها ، وان كان ظهور الاسلام وتهديده بانتزاع سيادة العالم من المسيحية ساعد على عودة شئ من الوثام بين الأوروبيين لا سيما بعد وقوع الحروب الصليبية^(٧) .

ولقد اقصى الاسلام موقف الآراء المتعارضة فى مشكلة الحرب والى السلام عندما دعا فى بعض آياته الى الحرب : « قاتلوا المشركين كافة » (التوبة - ٣٦) و « قاتلوا أولياء الشيطان » (النساء ٧٦) و « قاتلوهم حتى لا تكون فتنة » ٠٠ (الأنفال ٣٩ - التوبة ١٤) « ان الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفاً ٠٠ » (الصف ٤) لكنه شرط ذلك بحالات معينة « قاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تمتدوا » ٠٠ (البقرة ١٩٠) ومن هنا فهو يدعو ، فى غير هذه الحالات ، الى السلام « يأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة » (البقرة ٢٠٨) « وان جنموا للسلم فاجنح لها ٠٠ » (الانفال ٦١) .

واستمرت جهود المفكرين فى محاولاتهم للسعى نحو اقامة سلام دائم بين البشر ، وكانت هذه المحاولات تبذل فى الشرق والغرب على السواء ، فابو نصر الفارابى (٨٧٠ - ٩٥٠ م) فيلسوف الاسلام الأكبر والمعلم الثانى كان يدعو فى منتصف القرن العاشر فى كتابه : « آراء أهل المدينة الفاضلة » الى اقامة اتحاد يربط بين مختلف دول العالم فى ظل ما أطلق عليه اسم « المعمورة الفاضلة »^(٨) . كما اقترح الشاعر الايطالى الشهير « دانتي اللجيرى » (١٢٦٥ - ١٣٢١) فى القرن الرابع عشر اقامة حكومة عالمية تعترف بها جميع الدول ويخضع لها سكان العالم كله . وفى مطلع القرن السادس عشر شـن

(٦) الدخلى الى علم السياسة - ص ٣٠٢ .

(٧) انظر كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » لفارابى طبعه محمد صبيح بالازهر - وقارن أيضاً الفصل الذى عقده استاذنا الدكتور عثمان ايهن فى كتابه : « شخصيات ومذاهب فلسفية » لاسيما ص ٥٨ وما بعدها .

الفيلسوف الهولندى والمفكر الانسانى الكبير « ارازهوس D. Erasmus (١٤٦٩ — ١٥٣٦) هجوماً عنيفاً على الحرب ووصفها بأنها انتحار جماعى ، وكتب عام ١٥١٠ « دفاع من العقل والدين والانسانية ضد الحرب » — دعا فيه كل انسان الى بذل أقصى ما يستطيع من جهود لوضع حد للحروب ، لأن انحراب فى نظره تعارض الهدف الذى من أجله خالق الانسان ، لأن الانسان فى رأيه لم يخلق من أجل الدمار والهدم والخراب وانما من أجل المحبة والصداقة وخدمة غيره من البشر (٨) .

وفى أواخر القرن السابع عشر وضع الأب دى سان بيير (١٦٥٨ — ١٧٤٣) Abbé De Saint - Pierre مشروعاً لانشاء حلف دائم من جميع الدول المسيحية ، القصد منه أن يضمن لكل دولة من الدول المتعاقدة سلامة أرضها : « وحماية أوروبا من أى اعتداء جديد تقوم به دول الاسلام ! » (٩) . وفى نهاية القرن الثامن عشر ظهر مشروع جديد دعا اليه الفيلسوف الألمانى كانط I. Kant . (١٧٢٤ — ١٨٠٤) فى كتيب صغير عنوانه « مشروع للسلام الدائم » ظهر عام ١٧٩٥ . ولم تكد تمض على ظهور هذا المشروع بضع سنوات حتى ظهر مشروع آخر للفيلسوف الانجليزى جرمى بنتام J. Bentham . (١٧٤٨ — ١٨٣٢) يتضمن الدعوة نفسها . . . وهكذا استمرت جهود المفكرين والمصلحين والفلاسفة فى السعى نحو تحقيق أمل البشرية فى السلام ، لكنها كلها ، للأسف ، باءت بالفشل واشتعلت الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ وبينما

Encyclopaedia of Philosophy. Volume 6 ; p. 64 (٨)
(art. Peace. War. and Philosophy : by F.S. Northedge). (New York, 1967) .

(٩) يرى « نورثدج » F.S. Northedge أن الفكر الأوروبى فى القرن السابع عشر كان يلاح على تطوير الفكرة السابقة فى إمكان قيام سلام دائم بين دول أوروبا بسبب نمو التجارة العالمية أولاً ، ثم الرغبة ثانياً ، فى توحيد أوروبا وتكثيل جهود أبنائها لطرد الترك — انظر مقاله عن « السلام ، والحرب والفلسفة » فى موسوعة الفلسفة السالفة الذكر من ١٩٤٤ .

كان العالم يصطلي بنارها رددت السنة المصلحين الدعوة من جديد في عبارات تشف عن المردفين من الحرب قائلين : « يجب ألا تتكرر المأساة » وكان لصيحتهم صدى تردد في أرجاء العالم فظهر على أثره أول منظمة عالمية هي « عصبة الأمم » عام ١٩١٩ — وبذلت العصبة جهدها لتطبيق المبادئ والقواعد التي تضمنتها مشروعات أهل الفكر ودعاة السلام ، غير أنها لم تتمكن من تحقيق الآمال التي كانت معقودة عليها فوقعت الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ — وكانت أشد عنفاً فنشط المفكرون ودعاة الإصلاح ورجال القانون الى الدعوة مرة أخرى لاقامة منظمة تكون أداة لتحقيق الأمن والسلام فقامت « الأمم المتحدة » عام ١٩٤٥ — وحاولت علاج الثغرات التي وقعت فيها عصبة الأمم — لكنها فشلت في تحقيق حلم السلام أيضاً إذ لم تنقطع الحروب بين الدول منذ انشائها حتى يومنا الراهن ! « ترى أليكون السلام مستحيلاً بحكم طبيعة الانسان النزاعة الى الصراع والقتال ؟ أم أن على البشرية ألا تياس وأن تواصل بذلك المزيد من الجهد في تفاؤل وصبر وجلد دون أن تنقذ الأمل في تحقيق ذلك الحلم السحري العجيب بالمتأ ما بلغت وعناء السفر ووعرة الطريق ؟ ! وهل قطعت البشرية من ذلك الطريق الا النزر اليسير : من القرن الثالث عشر قبل الميلاد حتى الآن ؟ !

في الصفحات القادمة سوف نعرض عليك رأياً في الحرب وفي جهود البشر نحو السلام لأكبر فلاسفة السياسية في العصور الحديثة على الاطلاق وهو الفيلسوف الألماني العظيم : جورج فلهلد فردريك هيجل G.W. Hegel (١٧٧٠ — ١٨٣١) يذهب فيه الى أن «حلم السلام الدائم» وهم لا يمكن تحقيقه ، لكن ذلك لا يعني تمجيد الحرب أو الدعوة اليها كما فهم المتسرعون وانما هي أشبه ما يكون بقولنا أن الصحة الدائمة التامة والمكاملة مستحيلة للجسم اذ لا بد أن يهاجمه المرض أحياناً وسلامة الجسم في صموده أمام المرض المهاجم فذلك لا يعني قط اننا نمتدح المرض أ ونحبذ وجوده .

(٢) — تاويلات الحرب عند هيغل

الهدف الذى تسعى اليه الفلسفة الهيجلية ، بصفة عامة ، هو تفسير
ظواهر العالم الذى نعيش فيه تفسيراً عقلياً بحيث تبدو ضرورة هذه
الظواهر واضحة ، وبحيث يبدو كل شيء فى مكانه المناسب ، كل شيء له
معناه الذى يستمد من وضعه داخل هذا الكل الهائل الذى نسميه
بالوجود^(١٠) . وإذا كانت الحرب تمثل إحدى الظواهر البشرية التى
لازمت الانسان منذ فجر التاريخ حتى الآن — فان ذلك يستتبع أن تقوم
الفلسفة الهيجلية بتفسيرها تفسيراً عقلياً بحيث لا تكون مجرد شيء
« عفوى » أو « طارىء » أو « مصادفة » لا سبب لها بل لابد من ابراز
جانب الضرورة فى هذه الظاهرة (والضرورة هى خاصية أساسية للمعلل)
ما دامت الهيجلية تلتزم بأن تقدم لنا وجهة نظر شاملة عن العالم من
حيث أن هذا العالم ، فى رأيها ، هو التحقق الفعلى والعينى لنشاط
الروح . ومن هنا : « فقد كانت شمولية المحاولة النظرية لهيغل التى
استهدفت تقديم تفسير تام وكاف لعالم الانسان — هى التى دفعته الى
البحث عن تفسير لظاهرة الحرب التى اتسم بها تاريخ البشر تفسيراً
يجاوز مجرد الادانة الأخلاقية »^(١١) . فلا يكفى أن نصرخ بأعلى صوتنا
لنعلن الحرب والداعين اليها والمساهمين فيها لأنها تجلب الخراب والدمار
أو لأنها شر من صنع الشيطان أو هلاك لجميع الأطراف ... الخ . فذلك
كله لا يعنى شيئاً على الإطلاق لا هو يجعلنا « نفهم » ظاهرة الحرب ،
ولا هو يعمل على منعها ، انها صرفات متألمة يكتفى بأن يلعن المرض دون
أن يحاول فهمه أو تفسيره أو الوقوف على كنهه ! فما دامت الحرب ظاهرة

(١٠) تارن كتابنا : « المنهج الجدلى عند هيغل » ص ١٤ دار المعارف
بمصر عام ١٩٦٩ .

S. Avineri : Hegel's Theory of The Modern State (١١)
P. 195 Cambridge University Press 1972.

عامة وسمه دائمة للنشاط البشرى طوال التاريخ فانها تحتاج من المفكر أن يقدم لها تفسيراً عقلياً يحل طبيعتها ويشرح وضعها ويبرز ضرورتها ويبين دورها ، لا سيما وأننا نجد من الباحثين من يرفض ادانة الحرب ويذهب الى القول بأنه : « لا يمكن انكار دور الحرب فى تطور الانسان ، لأن مجموعة كبيرة مما تم انجازه طوال التاريخ انما جاء نتيجة للحرب والنزاع أكثر مما جاء عن طريق الانسجام والتعاون بين البشر » (١٢) فضلا عن ذلك فالحرب ظاهرة بارزة فى الحياة البشرية ومن ثم فان علينا تفسيرها بما دام العقل البشرى قادر على فهمها بما لها من مضمون وبناء !

غير أن ما قاله هيجل عن الحرب قد أثار الكثير من التأويلات بين خصومه وأنصاره على السواء ! رغم أنه عرض نظريته فى عبارات قليلة مقتضبة أحياناً وغامضة فى معظم الأحيان ! ولقد بدأ يكتب رأيه فى هذا الموضوع منذ فترة مبكرة من حياته عندما كتب مقالات سياسية متناثرة ابتداءً من عام ١٨٠١ — وقد جمعت بعد وفاته وظهرت فى ترجمة حديثة باسم « الكتابات السياسية » (١٣) . ثم كتب رأيه أيضاً فى عبارة مقتضبة جداً فى كتابه « ظاهريات الروح » عام ١٨٠٧ . ولكنه توسع فى عرض الفكرة فى كتابه الرئيسى عن الفلسفة السياسية وأعنى به « فلسفة الحق » عام ١٨٢١ . وكما انقسم المفكرون الى فريقين فى دراستهم لمشكلة الحرب والسلام بصفة عامة ، فقد انقسم الباحثون فى الفلسفة الهيجالية الى مجموعتين أيضاً : فريق يرى أن هيجل كان داعية للحرب ومعارضاً للسلام وأنه أخذ يمجده فيها على نحو جعله المعهد الأول « للننازية وللنزعات القومية التمسبة » و « مذاهب السلطة الجامدة » وغيرها من النظم الدكتاتورية العسكرية . وفريق آخر يرى أن هيجل كان محافظاً عاش فى بيئة أوروبية قلقة اشتعلت فيها الثورة الفرنسية بحروبها ، ثم جاء

Ibid.

(١٢)

Hegel's Political Writings. Eng. Trans. by T.M. (١٣)
Knox. Oxford. at the Clarendon Press, London 1964.

نابليون واكتسحت جيوشه القارة من أقصاها الى أقصاها ، ودمر الكثير من الدول والمدن والمؤسسات بل إعادة توزيع المناطق السياسية وعدل فى خريطة الدول كما يشاء ! وقبل ذلك كله غابت أوروبا من حرب الثلاثين عاماً التى كانت ألمانيا مسرحها الرئيسى ... الخ . وإذا كان الفيلسوف هير كما يقول هيجل نفسه : « ابن عصره وربيب زمانه » (١٤) . فقد عكس فيلسوفنا واقع عصره واعترف بالحرب كحقيقة من الحقائق البشرية التى تلعب دوراً حاسماً فى حياة الدول السياسية والاجتماعية .

أما الفريق الأول الذى يجعل هيجل داعية للحروب وممجداً للقتال وبالتالي مسئولاً عن النزعة العسكرية العنصرية عند الألمان — فيقف على قدمته عالم المنطق الشهير كارل بوبر K. Popper الذى كتب كتاباً هاماً هو « المجتمع المفتوح وأعداؤه » وهو يضع فى ذهنه أساساً تنفيذ الفلسفة السياسية عند هيجل « الفاشستى الأول » على حد تعبيره (١٥) ، ذلك لأن النازية قد استمدت من هيجل مبررات قيامها ، « فكل أمة فى رأى هيجل ، ترغب فى الظهور الى الوجود عليها أن تؤكد فرديتها وروحها بالظهور على مسرح التاريخ ، أعنى بأن تقاتل الأمم الأخرى » (١٦) . ويستطرد بوبر قائلاً « أن الهدف من القتال هو فى رأى هيجل السيطرة وسيادة العالم » (١٧) . « ومن ذلك نستطيع أن نقول ان هيجل ، مثل هيراقليطس ، كان يعتقد أن الحرب هى أب وملك كل شئ ، وأن الحرب عدل وحق ، وتاريخ العالم هو محكمة العالم » (١٨) ، فإذا كان هيراقليطس قد ذهب قديماً الى أن الحرب عامة تسرى على كل شئ ، وأن جميع الأشياء تكون وتفسد بالتنازع ، فان هيجل حديثاً يوسع هذه النظرية ويدعمها ، ويمد

Hegel : Philosophy of Right. p. 11. Eng. Trans. (١٤)
by T. M. Knox, Oxford at the Clarendon Press 1942.

K. Popper : The Open Society & its Enemies. Vol. 1. (١٥)
p. 27.

Ibid p. 35. (١٦)

Ibid. (١٧)

Ibid. (١٨)

فكرتها الى عالم الطبيعة عندما يشرح تعارض الأشياء وصراعا « فهناك لون من ألوان الحرب هو بمثابة القوة المحركة لتطور الطبيعة » (١٩) ، وبالتالي فإن هيجل ، في رأى بوبر ، يمتدّد أن القوة هي التي تحرك العالم كله بما فيه الحياة الاجتماعية للإنسان ، ومن هنا « كانت القوة هي الحق » (٢٠) *Might is right* وكانت الصحة الأخلاقية للشعوب هي نشاطها الحربي واستعدادها للقتال « والدولة في علاقتها بالدول الأخرى معفاة من الأخلاق فعلاقتها لا أخلاقية *Amoral* » (بمعنى أنها لا دخل لها بالأخلاق) ومن ثم فإن علينا أن نتوقع أن الحروب ليست شراً أخلاقياً .. » (٢١) ، ويستمر « بوبر » في حملة بالغة العنف على نظرية هيجل في السياسة بصفة عامة والحرب بصفة خاصة الى أن ينتهي الى القول بأن « هيجل لم يكن عبقرياً بل ولا مفكراً موهوباً بل هو مفكر لا يمكن هضمه » أسلوبه مخزى « وكتابات « تخلو من الأصالة والابداع » فلا شيء في مؤلفاته لم يكتب قبله وبطريقة أفضل .. » (٢٢) . وقريب من هذه الأقوال الغربية ما جاء في اهداء كتاب هيباوس L.T. Hobhouse « النظرية الميتافيزيقية للدولة » :

« لقد شاهدت لتوى ، في الغارة الجوية على لندن ، النتيجة الملموسة لمذهب باطل شرير توجد أسسه على ما أعتقد ، في هذا الكتاب الموجود أمامي الروح (ظاهريات الروح لميجل ..) فبهذا العمل بدأت أعق وأزكى المؤثرات العقلية التي قصت على تأثير النزعة الانسانية العقلانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .. وفي نظرية الدولة المؤلّعة عند هيجل يوجد كل ما رأيته أمامي بصورة كامنة » (٢٣) .

Ibid p. 35 (١٩)

Ibid p. 65. (٢٠)

Ibid . p. 30. (٢١)

L. T. Hobhouse : The Metaphysical Theory of the State London Mac . Comp. 1918. p. 6. (٢٢)

وانظر أيضاً الترجمة العربية لكتاب ماركس « العقل والثورة » ص ٣٧٥ ترجمة د. فؤاد زكريا الهيئة العامة المصرية للتأليف والنشر عام ١٩٧٠ .

وانساق بعض الباحثين العرب وراء هذا التيار دون رؤية فذهبوا الى اتهام هيجل بأنه « مسئول ، الى حد ما ، عن الحرب العظمى الأولى » (٣٣) .

والحق أن المرء ليعجب أشد العجب من هذه الحملات العنيفة ضد هيجل والتي تنتهى بوصفه بأنه « لا هو عبقرى ولا هو موهوب » الخ... لأن السؤال الملح في هذه الحالة : ولماذا تضيعون وقتكم وجهدكم وتملأون الأرض صرخاً من فكره اذن ؟ ! يقول روز نكرانتس Karl Rolo Kranz في هذا المعنى : « أن المرء ليذهل من عنف الحملات التي تهاجم النظرية الهيجلية من أناس يقولون عنها أنها أفكار ميتة ! » (٣٤) فإذا كانت نظرية هيجل عن الحرب بهذه السطحية التي يصورونها فلم يجهدون أنفسهم على هذا النحو في نقدها ؟ ! ثم كيف يكون لها هذا الأثر الهائل الذي يتحدثون عنه ؟ !

أما الفريق الآخر فسوف نكتفى منه بلمحات قليلة ، فقد فند فالتر كوفمان W. Kaufmann في رده البارع على المزاعم التي ساقها بوبر في كتابه فقال مثلاً « انه رغم لوزعية بوبر فانه يجهل معظم الكتب الهامة في موضوعه .. كما أنه يعتمد على المختارات الملخصة في كتاب : — Scibner's Hegel Selections وهو مرجع يصلح للمطالبي لكنه لا يشمل على كتاب واحد كامل من مؤلفات هيجل » (٣٥) . ويستطرد « كوفمان »

(٢٢) دكتور عبد المعز نصر « فلسفة السياسة عند الامان » ص ٨٤ .
الاستكدرية عام ١٩٧١ .

Quoted by : Emil L. Fackenheim in : « The Religious Dimenson in Hegel's Thought » p. 4. Indiana University Press. 1971.

W. Kaufmann : The Hegel Myth and its Method in (٢٥)
« Hegel : A Collections of Critical Essays » p. 21 (Anchor Book 1972) .

فيقول : « أن » بوبر « يكتب كما لو كان » وكيل نيابة « يريد أن يقنع مستمعيه بأن هيجل ضد الله والحرية والمساواة ، وهو يستخدم في ذلك اقتباسات مبتورة » • ويرى « كوفمان » أننا نستطيع أن نفعل ذلك مع أكبر رسل السلام فنشوه فكرتهم باقتباسات مبتورة : « فنستطيع مثلاً أن نفعل ذلك مع السيد المسيح فنحيله داعية الى الحرب والدمار •• انظر العبارات الآتية :

« لا تظنوا أنني جئت لألقى سلاماً على الأرض ، ما جئت لألقى سلاماً بل سيفاً •• جئت لألقى ناراً على الأرض •• أتظنون أنني جئت لأعطي سلاماً على الأرض •• ؟ كلا ، أقول لكم •• دع من لا يملك سيفاً يبيع ثوبه ويشتري سيفاً » (٢٦) •

إن الاقتباسات المبتورة تعمل على تشويه الفكرة لا سيما إذا أخذت بطريقة مغرضة ، من سياقها المناسب الذي لا يمكن أن تفهم إلا بدخله فهذه العبارات السابقة التي بترت من سياقها فصورت السيد المسيح ، رسول السلام — الى نصير للمهدم والتدمير وسفك الدماء وجعلته يشعل النار على الأرض بدلاً من المحبة — تشبه في كثير من جوانبها العبارات المشوهة التي اقتطعها « بوبر » من سياقها ليرسم صورة لهيجل وكأنه « مارس » اله الحرب ! مع أن هيجل لم يكن قط داعية الى الحرب ولا نصيراً للدمار ، لكنه الجراح الماهر الذي يشرح بعمق نافذ نشاط البشر وحياتهم الاجتماعية على مر التاريخ ! صحيح أنه لم يسع الى «سلام دائم» لأنه لم يكن « خيالياً » حالاً يسعى وراء سراب ، لكنه في الوقت نفسه لم يمجّد الحرب وإنما هو يصور الاطارات التي يعمل فيها النوع البشري ! يقول : « جون بلاميناتس John Plamenatz » في كتابه « الإنسان والمجتمع » :

(٢٦) عبارات السيد المسيح مأخوذة عن انجيل متى الاصحاح العاشر آية ٣٤ وأيضا انجيل لوقا الاصحاح الثالث عشر ٤٩ — ٥٠ .

« الدولة عند هيجل لا تتجسد في أفرادها على نحو أكثر قوة مما تكون عليه عندما تشتبك في حرب مع غيرها من الدول . فها هنا يكون احساس الأفراد بالمجتمع أقوى . وعلى هذا النحو تكون الحرب مفيدة لصحة الشعب الأخلاقية ، فـهيجل لا يدعو الى سلام دائم ، ولا هو يتوقعه ، ومع ذلك فان اتهامه بأنه يمجّد الحرب يدل على سوء فهم لـرأيه كما أن غيه مبالغة شديدة في تصوير موقفه .. » (٢٧) . ويستطرد « بلاميناتس » فيشير الى وجود فضائل اجتماعية وعسكرية تنتج عن الحرب فيقول : « لقد خاص البروسيون حرباً ضروساً ضد نابليون ، ولقد أدت هذه الحرب الى اصلاحات داخلية كثيرة ، ثم تفجرت الوطنية مما كان له نتائج أجرى طيبة . فليس من الغريب ، اذاً ، على رجل ألماني (يقصد هيجل) كان يعيش حرب التحرير أن يعتقد بأن الحرب جيدة ومفيدة لصحة الشعب الأخلاقية ، لكن هيجل لا يدافع عن العروب المستمرة أو المتواصلة كما أنه لا يعتقد أن الحرب هي أنبل نشاط بشري » (٢٨) .

غير أن هانز كوهن Hans Kohn قام بتنفيذ هذا الرأي وكشف عما فيه من مبالغة خاطئة ، وان كان قد أخطأ بتأييد الرأي المضاد الذي يجعل من هيجل داعية للحرب والدمار — يقول :

« ان هيجل يقارن بين الحرب في أهميتها وبين الصحة الأخلاقية للشعوب والرياح التي تهب فتمتص ماء البحر من التلوث والفساد لو مرت عليها فترة طويلة من السكون والركود . وهيجل يقول ذلك في عام ١٨٠٢

(٢٧) عرض هذا الكتاب ك . ا . سميث في مقاله :

Hegel on War by Constance I. Smith in : The Journal of The History of Ideas, Volume XXVI 1965. (pp. 282 — 285).

Ibid.

(٢٨)

أى قبل عشر سنوات من حرب التحرير» (٢٩) . ويستطرد كوهن فيقول :
 « أن تمجيد هيجل للحرب هو الذى أثر على الأقل على نحو غير مباشر ،
 فى خطب وكتابات وأحاديث كثير من الفلاسفة والكتاب الإنسان فى
 الحرب العالمية الأولى» (٣٠) . ويختتم كوهن مقاله بقوله : « ان بلاميناتس
 Plamenatz ، لا بد قد لاحظ كيف أثر تمجيد هيجل للحرب بقوة فى الفكر
 السياسى فى أوروبا بصفة عامة وألمانيا بصفة خاصة » (٣١) .

ولا شك أن ملاحظة « كوهن » الأولى التى يرى فيها أن آراء هيجل
 عن الحرب قد كونها قبل حرب التحرير — ملاحظة سليمة بقدر ما هى
 ذكية ، أما ملاحظاته الأخرى فقد جانبها الصواب الى حد كبير .

والواقع أن هذه الآراء المتضاربة عن نظرية هيجل عن الحرب تجعل
 من الضروري أن نعود الى ما كتبه هيجل نفسه لنحاول فهمه وتحليله
 أولاً ثم نقده وتقييمه ثانياً . غير أن علينا أن نلاحظ عدة ملاحظات هامة
 منذ البداية :

الملاحظة الأولى :

أن عبارات هيجل عن الحرب قليلة ومقتضبة — وهى أحياناً غامضة —
 ولهذا فهى لا يمكن أن تفهم بمعزل عن السياق العام لفلسفته .

الملاحظة الثانية :

قد ينشأ الخلاف فى فهم عبارات هيجل تبعاً للنظر اليها من منظورين

(٢٩) تارن نقد هانز كوهن Hans Kohn لكتاب جون بلاميناتس
 « الإنسان والمجتمع Man & Society فى : —

The Journals of History of Ideas, April 1964. p. 303f.

Ibid.

(٣٠)

Ibid.

(٣١)

مختلئين .. فقد ينظر الى عبارات هيجل على أنها عبارات أمره Prescriptive تفرض قاعدة أو مبدأ أو حتى تضع « وصية » للناس ، ومن هذه الزاوية يتحول هيجل الى داعية للحرب . لكن قد ينظر اليها ، من منظور آخر ، على أنها عبارات وصنية Descriptive تصف ما هو موجود أو يقرر الأحداث والوقائع على نحو ما تراها في التاريخ دون أن تمتدحها أو تذمها (٣٢) — ومن هذه الزاوية يكون هيجل مجرد « مؤرخ » للحرب فحسب ! غير أن المنظورين خاطئان ذلك لأن : « الفلسفة لا تصف الوقائع ولا تأمر بها ، ولا تضع القواعد التي تسيّر عليها الدولة ولا التي توجه سلوك الأفراد وأفعالهم .. ان الفلسفة ترسم أو تصور الاطارات التي تعمل فيها الروح ، أو المراحل التي يمر بها الوعي والتي لا بد من افتراضها مقدماً قبل أن نقول هذا الوصف أو أن هذا الأمر ممكن » (٣٣) . وهكذا يبتعد هيجل عن « المؤرخ » وعن « مارس » اله الحرب في آن مما !

الملاحظة الثالثة :

أن هيجل لم يغير من فكرته عن الحرب على الاطلاق ربما عدل في الصياغة لكن الفكرة ظلت كما هي في كتابات السياسة الأولى التي بدأ في كتابتها عام ١٨٠٢ ، وفي ظاهريات الروح عام ١٨٠٧ حتى آخر كتاب أصدره في حياته — وهو يمثل المرجع الأساسي لفلسفته السياسية — وعنوانه « فلسفة الحق » عام ١٨٢١ ، وهذا يعني أن هيجل كون فكرته عن الحرب بعد الكثير من التأمل والروية وأنه وصل الى نظريته التي تعدجانباً عضوياً من فكره السياسي ككل .

(٣٢) هذه النظرة تبناها سمبث في مقاله « هيجل والحرب »
 Constance I. Smith : « Hegel on War » . The Journal of
 The History of Ideas Vol. XXVI. 1965.

D. P. Verene : « Hegel's Account on War » in . (٣٣)
 Hegel's Political Philosophy, Edited by : Z. A. Pelczynski, Camb-
 ridge University Press 1971. pp. 168 — 180).

علينا الآن ، بعد هذه الملاحظات ، أن نعود إلى النصوص الهيجلية نفسها لندرس نظريته عن الحرب كما عرضها هو ، ولقد كان هيجل ينظر إلى الحرب من جانبين أساسيين : الأول هو علاقة الفرد بالدولة أثناء الحرب . والثاني هو علاقة الدولة بغيرها من الدول وسوف نعرض لهذين الجانبين فيما يلي :

٣ - الفرد يحارب من أجل الدولة

يبدأ هيجل بمناقشة النظريات التقليدية المألوفة عن الحرب والخدمة العسكرية وهي النظريات التي كانت تدّين الحرب على أسس أخلاقية ولكنها تجد نفسها في النهاية مضطرة إلى البحث عن مبرر لمشروعية القتال وللقيام بلون من ألوان الخدمة العسكرية التي تكلف بها المواطنين رغم إيمانها بأن الحرب شر ودمار وهلاك - ورغم أنها تدّين العنف وتنفّر من انقوة : فلا تجد مبرراً سوى القول بأنها تدعو المواطنين للخدمة العسكرية بحجة الدفاع عن أنفسهم وعن ممتلكاتهم ! والحق أنها بذلك تضع نفسها في إحراج منطقي Dilemma واضح : إذ كيف يمكن للسلطة السياسية أن تصدر أمراً للمواطنين بالقتال أو للخدمة العسكرية وبالتالي تجعلهم يعرضون أنفسهم للموت ، أو التشويه ، أو الإصابات بعاهاث أو حتى بجروح أو أمراض عضوية ونفسية .. الخ . في حين أنها تجد في الوقت نفسه ، أن ما يبرر ذلك هو سلامة الفرد والمحافظة على ممتلكاته وحماية أسرته ، وصيانة ثروته : ماله وأرضه وعرضه .. الخ ؟ !

ويرى هيجل أن أمثال هذه النظريات التي تذهب إلى أن الفرد يعرض نفسه للموت أو الخطر دفاعاً عن نفسه أو أسرته وممتلكاته ، مجرد لغو فارغ أو هي « محض هراء ! ! إذ لا يمكن أن يفسر الحرب من منظور فردى ذاتي يمثل مصلحة الفرد الشخصية أو ما يسميه هيجل باسم « المجتمع المدني » - وهو لون من التنظيم الاجتماعي الذي يسبق الدولة ويحتل فيه المصالح الشخصية للفرد مكان الصدارة - ويقول هيجل أنه

لو صحت هذه النظرية لكان الأقرب الى العقل والمنطق أن يتفنن الفرد في الإفلات من الخدمة العسكرية اذا ما وجد طريقاً آخر أكثر أماناً لنفسه ولأسرته من طريق الحرب ، اننا بمثل هذه النظرية التقليدية نقدم له المبرر العقلي الذي يلوذ بواسطته الى ملجأ آمن ما دامت تلك هي النغاية النهائية من الحرب !

والحق أن هيجل كان قاسياً جداً في رفضه لهذه النظرية التقليدية
يتناول :

« من الخطأ البالغ أن نظن أن مطلب التضحية (بملكية الفرد وحياته .. الخ) ينتج من النظر الى الدولة على أنها مجتمع مدني محض (وهو التنظيم الاجتماعي الذي يهتم فيه الفرد بمصالحه الخاصة) ومن النظر الى غايتها النهائية على أنها ليست سوى ضمان حياة الأفراد وممتلكاتهم . ان هذا الضمان لا يمكن أن يتحقق بالتضحية بما يجب على الدولة ضمانه » (٣٤) . فاذا كان الهدف هو ضمان ممتلكات الناس فسوف يكون من الخلف أن نطالبهم بالتضحية بها بل على العكس ينبغي علينا أن نضمن حمايتها ! وبلغت هيجل النظر الى أن انهيار الدولة القديمة لم يعد آمن الناحية التاريخية الا عندما شعر الناس أنهم يحاربون من أجل ثروتهم أو ملكيتهم فحسب ، عندئذ لم يشعروا بميل الى القتال والمغامرة بحياتهم ، اذ لو كانت الحرب التي يشنها الناس لا تستهدف الا الدفاع عن هذه الملكية فحسب فان هناك الكثير من الطرق التي يمكن الالتجاء اليها وتكاليفها أقل بكثير من أن يموت المرء من أجلها (٣٥) .

والواقع أن الفرد عندما يحارب في سبيل الدولة فانه يبرهن بذلك على عكس النظرية السابقة ، أنه على استعداد لتجاوز القيم المادية بما فيها ثروته وممتلكاته وأسرته .. الخ .. بل وتجاوز مجتمعه المدني

Hegel : Philosophy of Right,

(٣٤)

S. Avineri : Op. Cit. p. 196.

(٣٥)

الضيق ومصالحه الشخصية ، لكي يتحد مع أخوانه المواطنين من أجل هدف أسمى من الفرد هو بقاء الدولة التي هي بغير شك أعلى من الفرد بشهادته هو نفسه عندما يبدي استعداده لأن يموت من أجلها .

ومن هنا فإن الحرب عند هيجل تبرهن على ما نؤمن به في أوقات السلم من أن هذه الأشياء المادية التي نقف عليها ونعزها أشياء « فانية » و « زائلة » أو هي بلغة الفلسفة الهيجلية أشياء متناهية Finite ، ونحن كثيراً ما نسمع الوعاظ يتحدثون عن « الدنيا الفانية الزائلة » وعن « الأمور المادية » التي لا قيمة لها ، وعن « الخيرات المتناهية » التي يلهث وراءها الناس مع أنها تافهة . . إلى آخر تلك الخطب المنمقة ، ثم تأتي الحرب لتضع هذه المواعظ « موضع الجد » أعني لتحقيق بالفعل المضمون الذي يتحدث فيه الخطباء والوعاظ — يقول هيجل :

« لا شك أن الحرب تجلب معها زعزعة الملكية الخاصة وتعرضها للخطر . لكن هذه الزعزعة والألأمان ليست سوى تأكيد لطابع الأشياء العابر ومصيرها المحتوم . اننا نسمع الكثير من المواعظ التي يلقيها الوعاظ والمبشرون عن بطلان الأشياء الزمانية العابرة وما فيها من الألأمان وعدم الاستقرار . لكن كل فرد من المستمعين بالغاً ما بلغ تأثيره بما يسمع يعتقد أنه هو نفسه على الأقل سوف يتمكن من الاحتفاظ بما يملك . فإذا ما ظهر هذا الألأمان الآن على المسرح في صورة فرسان يشهرون سيوفاً تلمع في السماء ، فيحققون بذلك وفي جدية ما كان يقوله الوعاظ ، عندئذ تنقلب جميع الخطب المنمقة والمؤثرة والتي تنبت بكل هذه الأحداث إلى لعنات ضد الغزاة . . » (٣٦) فكان الحرب في رأى هيجل تأتي لتبرهن على صحة ما كنا نؤمن به في حياتنا الفعلية ، ربما عن غير وعى ، وهو أن هذه الأشياء المادية التي نمتلكها زائلة ، وإن كان كل منا في « عالمه الخاص » يعتقد أن هذه الفكرة تنطبق يقيناً على ممتلكات غيره وليس على

ممتلكاته هو ! لكن الحرب ترفع الفرد من هذا الوضع الشخصى الى موقف أعلى . موقف عتل يفسر الأمور تفسيراً موضوعياً وليس ذاتياً خالصاً (٣٧) يقول هيجل أيضاً :

« الحرب هى حالة تعالج ، على نحو جاد ، تفاهة الخيرات الزمانية والأشياء العابرة — وهى تفاهة كانت فى أوقات أخرى موضوعاً شائماً للمواعظ المنمقة . وهذا ما يجعلها تمثل اللحظة التى تبلغ فيها مثالية الجزئى حتمها وتوجد بالفعل ، فللحرب ذلك المغزى الرفيع ، اذ بفضل فاعليتها ، كما قلت فى مكان آخر ، تحافظ الشعوب على صحتها الأخلاقية حين تقف موقف اللامبالاة من المؤسسات المتناهية ، تماماً مثلما أن هبوب الرياح يحفظ ماء البحر من التلوث الذى يأتى نتيجة فترة طويلة من السكون والركود . كذلك فان فساد الأمم قد يوجد نتيجة لفترة طويلة من السلام : دع عنك السلام الدائم .. (٣٨) »

وهذه فقرة واضحة لفكرة هيجل عن الحرب وكثيراً ما يقتبسها خصومه كما سبق أن رأينا ، مع أنها لا تقول أكثر من أننا نؤمن فى حياتنا اليومية بأن الأشياء المادية فانية وزائلة أى أن طبيعتها متناهية — بلغة الفلسفة — ثم تأتى الحرب لتبرز ما هو كامن أو ضمنى فى داخله وتظهره الى العلن الصريح ، ومن هنا فهم تجعل الشعوب تقف موقف اللامبالاة من المؤسسات والمنشآت المتناهية فلا يهم فى حالة الحرب أن يهدم هذا المنزل أو ذاك أو أن يدمر هذا المصنع أو ذلك الجسر ، وأن تشتعل النيران فى هذه المؤسسة أو تلك ، ولا أن يهلك زرع أو يموت ضرع .. الخ انما المهم أن تنتصر . وهكذا ترفع الدولة شعار « لا بد من الصمود » « لا خطوة الى الوراء » لا بد أن ننجح فى تدعيم الدولة وثابت حتمها

Hugh A. Reyburn : The Ethical Theory of Hegel : (٣٧)
A Study of the Philosophy of Right : p. 253. Oxford at Clarendon
Press 1967.

Hegel : Philosophy of Right p. 210.

(٣٨)

فى الوجود بغض النظر عما يحدث من دمار وخراب هنا أو هناك ونحن بذلك نتجاوز مجتمع المصالح الشخصية أو ما يسميه هيجل « بالمجتمع المدنى » بما فيه من قيم نسبية محدودة . وهكذا تكون الحرب هى البرهان الحاسم على هذه الطبيعة الزائلة التى هى ماهية الخيرات المادية المتناهية فى العالم . ومن ناحية أخرى : لو أننا تخيلنا كيف تنمو القيم النسبية والمصالح الشخصية فى أوقات السلم بحيث يدعم المجتمع المدنى نفسه فيصاب بالزهرل والتخمة وتصبح ثروته وممتلكاته الفردية هى الغاية النهائية للدولة — لو تخيلنا هذا الوضع لكان من السهل أن تفهم عبارة هيجل التى يقول فيها أن المياه المراكدة سرعان ما تصاب بالفساد والتلوث ثم تأتى الريح « لتنشط » هذه المياه وتطهرها من هذا الفساد . وهذا ما يحدث فى كثير من فترات التاريخ عندما يصاب الأفراد بالتخمة نتيجة لجمع المال واقتناء الثروات والمحافظة عليها ، ويصبح الهدف الأساسى للفرد « حماية » ملكيته الخاصة ، وهى نظرة ذاتية أنانية وكأن الدولة كلها مكسوة لخدمته هو ! ثم تهب رياح الحرب فتعيد الفرد الى حدوده الصحيحة ، وتعمل على تماسك الأفراد وتضامنهم وهكذا يستعيد الشعب « صحته » الأخلاقية ويحمى نفسه من الفساد ، اذ يتجاوز الأفراد البشرية المادية ويتخلون عن النظرة الأنانية الضيقة . وهكذا يكون للحرب « نفع » أو « فائدة » تشبه فائدة الأزمات : فلو أن وباء هاجم المجتمع وتفشى فيه ، كالطاعون مثلا ، فإن هذه الأزمة الخطيرة التى يمر بها المجتمع تقيده فى أنها تبرز تماسك الأفراد وتضامن الأسر وصلابة المجتمع ، وقوة العلاقات والقيم الاجتماعية السائدة ، وتلك هى الحال نفسها فى موضوع الحرب انها تظهر استعداد الناس لتجاوز مصالحهم الخاصة لكن ذلك لا يعنى أى تمجيد للحرب أو استئذان لها ، تماما مثلما أن الموقف الأول لا يعنى أى تمجيد للطاعون (٣٩) ..

ومعنى ذلك أن « زعزعة الملكية » أو صفة اللا ضمان أو اللا أمان

التي تلحق بالامتلاكات وقت الحرب — هي صفة أساسية تبرزها الحرب ،
وتلك عملية ضرورية لأنها تبقى على طبيعة الملكية كشيء خارجي يرتبط
بالذات الفردية ، وهذا اللا ضمان يقبله كل فرد (٤٠) .

الحرب ، إذن ، هي البرهان الحاسم على أن قيم المجتمع المدني
ليست سوى قيم نسبية محدودة لا بد أن تزول في مرحلة من المراحل ،
وتؤدي هذه الفكرة بهيجل الى استخلاص النتيجة الجذرية التالية
« ان أحد أخطار السلم الدائم هو ظهور الوهم بأن قوى المجتمع المدني
هي قوى سامية ومطلقة (٤١) » . ففي أوقات السلم يعمل الأفراد ميلاً قوياً
الى اعتبار مصالحهم الشخصية ، ومنافعهم الذاتية الخاصة هي الأساس
النهائي والحجة الأخيرة Ultimo Ratio للتنظيم الاجتماعي . ومن
هنا فان هيجل ينبهنا مراراً الى أن المجتمع المدني ، رغم أنه لحظة جوهريّة
في تطور العلاقات البشرية ، فانه ينبغي ألا ينظر اليه على أنه الغاية
النهائية للحياة البشرية . فاذا ما اعتقد الناس أنه ليس ثمة شيء وراء
« المجتمع المدني » وأن هذا الشكل من أشكال الحياة البشرية هو نهاية
الاطاف ، فانهم بذلك يصلون الى انحلال التنظيم الاجتماعي فهذا الاعتقاد
هو الخطوة الأولى في طريق التفكك والانحلال . ومن هنا فقد ذهب
هيجل الى أن الحرب هي تذكرة الموت Momento Mori (كالمجمعة التي
تتخذ شعاراً يذكر الناس بالموت) التي تهز الموجودات البشرية وتخرجهم
من حدود مصالحهم الذاتية الضيقة يقول :

« تمتد الحياة المدنية في حالة السلم امتداداً موصولاً وتستقر جميع
مجالاتها ، وفي النهاية يصيب الناس الركود . وذلك أن خصائصهم
تتجمد شيئاً فشيئاً . لكن الصحة تقتضى وحدة الجسم ، فاذا ما تصلبت
أجزاؤه في انطوائية وعزلة فذلك هو « الموت » (٤٢) .

Ibid.

(٤٠)

Ibid , p. 197.

(٤١)

Hegel : The Phenomenology of Mind . Eng. Trans.

(٤٢)

by J. Baillie, p. 295 George Allen & Unwin, London 1961.

والواقع أنه ينبغي علينا أن نقرأ أمثال هذه العبارات بشيء من الروية والتدبر والامعان لنجد أننا أمام فيلسوف لا يستهدف تمجيد الحرب بقدر ما ينبغي تشريح هذه الظاهرة البشرية بمبضع « العقل » — وينغض النظر عن العواطف فالانفعالات الذاتية — ليبين لنا دورها في المجتمع وتطور التاريخ عامة . ومن هنا فهو يكشف لنا عما في الحرب من مغزى مستمر يكمن وراء الأسباب الظاهرة المباشرة والتي قد تكون هي التي عجلت بهذه الحرب الجزئية أو تلك — ويطلبنا أن نحاول فهم فينو مينولوجيا الحرب في سياقها الواسع حتى يتسنى لنا تقدير وضعها بدقة وتقييمه تقييماً سليماً بقدر المستطاع ، لأن على الفلسفة هنا ، كما هي الحال في كل مكان آخر : أن تتعرف على العقل بوصفه وردة في صليب الحاضر^(٤٣) . حتى ولو أدى ذلك إلى إساءة فهم الموقف الذي تتخذه الفلسفة .

ومن هنا فإن هيجل يقوم بتشريح الظواهر البشرية وتفسيرها تفسيراً يقبله العقل ويرضاه — لأن هذه هي مهمة الفلسفة عنده — ويضعها في الاطارات التي تعمل فيها الروح ، أو المراحل التي يمر بها الوعي ، وتقوم الفلسفة بهذه العملية بأن تتناول الصور العامة للوعي البشرية ، وهي عادة تتناول أكثر صور هذا الوعي عمومية ثم تطلها إلى صور أبعد .. وهكذا حتى نجد أماننا نسق التجربة كلها^(٤٤) ، وينبغي ألا ننزعج من النتائج التي نصل إليها فنحن لا نقوم بعملية « تفكير بالتمني » وإنما بتشريح عقل لنصل إلى الحقيقة عارية . وهكذا وصل هيجل إلى تلك النتيجة التي أحدثت تأويلات شتى ، وجعلت بعض الباحثين يسارع فيتميمه بأنه « المسئول عن الحرب العالمية الأولى » أو أنه : « هو الذي مهد للنازي » ولذا ذهب « السلطة الجامدة » أو « للتعصب القوي » ، أو على أقل تقدير « أنه الفيلسوف الذي يمجّد الحرب ويدعو إليها ! » وهي كلها آراء على

Hegel : The Philosophy of Right p. 12. (٤٣)

D. P. Verne : Hegel's Account of War . p. 173. (٤٤)

تتلقف الكلمات وتتفتح العبارات من سياقها المناسب وتأخذ بظواهر النص دون أن تحاول فهمه والوقوف على معناه .. ومن النصوص الهيجلية التي أساء النقاد فهمها هذا النص الآتي :

« ان اللحظة الأخلاقية في الحرب متضمنة فيما سبق أن قلنا في هذه الفقرة . اذ ينبغي ألا ينظر الى الحرب على أنها شر مطلق ، وعلى أنها مجرد حادث خارجي عارض ، لها هي نفسها من ثم سبب عارض وليكن هذا السبب أو ذاك مثل : ألوان الظلم ، أو أهواء الأمم ، أو أهواء المهيمنين على السلطة .. الخ أو باختصار هذا السبب أو ذاك من الأمور التي ما كان ينبغي لها ان توجد ؟ فالأحداث العرضية انما تقع لما هو بطبيعته عرضي ، وهكذا يكون القدر الذي تحدث به عبارة عن ضرورة . وهنا ، كما هي الحال في أى مكان آخر تزل وجهه النظر التي تبدو منها الأمور أحداثاً عارضة تماماً ، اذا ما نظرنا الى هذه الأمور في ضوء الفلسفة والفكرة الشاملة ، لأن الفلسفة تعرف أن العرضي هو مظهر وتري الضرورة في قلب ماهيته ، فمن الضروري أن يوضم المتناهي ، كالمالية ، والحياة ، على نحو قاطع بوصفهما أمرين عارضين لأن العرضية هي الفكرة الشاملة للمتناهي ، وتبدو هذه الضرورة من زاوية معينة في صورة قوة طبيعية ، فكل شيء فان وعابر ، غير أنه في مجال الجوهر الأخلاقي أعني في الدولة تسلب من الطبيعة هذه القوة ، في حين يعلى من شأن الضرورة لتكون عملاً من أعمال الحرية ، ولتكون شيئاً أخلاقياً . وبصبح فناء المتناهي أو سرعة زواله أمراً مراداً ، وتتحول السلبية القابعة في أعماق المتناهي لتصبح هي الفردية الأساسية المناسبة لمجال الجوهر الأخلاقي . » (١٥)

هاهنا نجد أنفسنا أمام عدة أفكار هيجلية أساسية يمكن أن نوجزها فيما يلي :

١ — مهمة الفلسفة هي تفسير الواقع من حولنا تفسيراً عقلياً والتفسير

Hegel : The Philosophy of Right , p. 109 — 210. (٢٥)

العقلى يعنى إبراز الوقائع المفككة فى صورة عقلية مترابطة ترابطاً ضرورياً . فال تفسير لا يكون عقلياً اذا ما فسر الوقائع بأنها « عرضية » أو عقوبة بل انه فى الواقع ليس تفسيراً « على الاطلاق ! لأنك حين تقول أن هذا الحدث وقع « مصادفة » أو « نتيجة لهوى » .. الخ فكأنك تقول أن هذا الحدث « لا سبب له » ! أو أننى لا أعرف له مبرراً — أى لا تفسير له ! أما التفسير العقلى أو الضرورى فهو الذى يبرز المبرر الذى يجعله « لا بد » أن يحدث ، بحيث تقول أنه من الضرورى أن يكون الأمر على هذا النحو ، وهذا التفسير الضرورى هو الذى يقبله العقل لأنه يجد نفسه فيه .

٢ — ذلك يعنى أن مهمة الفلسفة أن تكشف « الضرورة » أو ما يسميه هيجل بالفكرة الشاملة *totalité* للأحداث ، والفكرة الشاملة مصطلح هيجلى يعنى الطبيعة العقلية للشيء التى تجمع بين وجوده وماهيته معاً ، فالفكرة الشاملة للإنسان تعنى وجوده وماهيته ، أو طبيعة الإنسان العقلية لكن على نحو ما هى موجودة على أرض الواقع ، والفكرة الشاملة للحرب هى الطبيعة العقلية للحرب مع تحققها الفعلى طوال مراحل التاريخ لا كما نتخيلها أو نتمناها وإنما على نحو ما حدثت فعلاً مهما تجلب معها من آلام وبألغام بلغت قسوة التفسير الذى ننتهى إليه . ان علينا أن تكشف الضرورة العقلية أو الطبيعة العقلية فى قلب ما يسميه الناس بالأحداث العارضة ، ووسط ما يظنون أن يقع على سبيل المصادفة ، أنهم عندئذ يفسرون الأشياء تفسيراً سطحياً أو قل أنهم يعلنون جهلهم بأسباب وقوعها وأفلاسهم من تفسيرها أما نحن فإن علينا أن نبرز الضرورة الكامنة فى قلب هذا الواقع مهما يكن مؤلماً ومضطرباً لآمال البشر ورغباتهم ان علينا أن نكشف عن « العقل بوصفه وردة فى صليب الحاضر » كما سبق أن ذكرنا .

٣ — اذا كنا نؤمن حقاً بأن المال والبنون زينة الحياة والدنيا وهى زينة عابرة اذ لا يمكن أن يكتب لها الدوام أو الخلود ، فان معنى ذلك

أننا نؤمن أنها أمور محدودة بحدود هذه الحياة ، أى أنها زائلة أو هى بلغة الفلسفة الهيكلية نسبية Relative وليست مطلقة وهى أشياء محدودة بفترة زمنية أو هى أمور متناهية . ومن ثم فلا بد أن تظهر سرعة ازوال ، والتناهى ، والفناء وغيرها من الصفات التى وصفناها بها على أنها طبيعتها العقلية أو فكرتها الشاملة ، وإذا أردنا ادراك هذه الطبيعة فإنها لا يمكن أن تكون واضحة على نحو بارز أكثر مما تظهر عليه أثناء الحرب التى هى كشف كامل للطبيعة المتناهية للملكية بل وللحياة نفسها فهى البرهنة القاطعة على أنها أمور متناهية وفانية أو زائلة وعابرة توجد اليوم وقد لا توجد غداً ، وهكذا نجد : « أن العرضية هى الفكرة الشاملة للمتناهى » كما يقول هيجل فى النص السالف ، أعنى أن طبيعته العقلية هى أنه : زائل ، وفان ... الخ .

٤ - اننا كثيراً ما نقول أن هذه الضرورة التى تنكشف فيها الطبيعة العقلية للشيء المتناهى قد تتخذ صورة قوى طبيعية تبرهن على أن كل ما هو متناه فهو أيضاً فان وعابر ، لكن هذه القوة فى مجال « الجوهر الأخلاقى » - وهو مصطلح لا يعنى به هيجل الأخلاقى كما نفهمها الآن بالمعنى الضيق وإنما يعنى به الحياة الاجتماعية بصفة عامة - هذه القوة فى حالة الدولة أو الحياة الاجتماعية تتحول الى شيء يتم بارادة الانسان الذى يقوم بشن الحرب . ومن هنا فان فناء الأشياء المتناهية وسرعة زوالها يصبحان شيئين مراديين^(٦) . وهكذا يبرز الى السطح الجانب السلبى - جانب الفناء - الذى كان يقبع فى أعماق المتناهى على أنه جوهره .

(٦) أبرز جان بول سارتر J. P. Sartre بمق أن الدمار الذى يحدثه الانسان أقوى عشرات المرات من الدمار الذى تحدثه الطبيعة ، لأن الانسان « يريد » هذا الدمار ولذلك ينظمه بذكاء وهو يذرب المثل بانغابات التى كاد الانسان أن يقضى عليها فى اواسط قارة آسيا حيث يقدم بدمار منظم يقضى فيه تدريجياً على هذه الغابات - قارن. مثلاً كتاب « نقد العقل الجدلى » : Jean - Paul Sartre : « Critique de la Raison Dialectique » Tome, I, Gallimard, Paris, 1960.

تلك هي الخلفية العامة لوجهة نظر هيجل عن الحرب من حيث علاقتها بالفرد : حياته ، وملكيته ، و ثروته وأسرته .. الخ . وهى تظهر فى كتاباته المختلفة فى صيغ متنوعة لكنها لا تخرج كلها عن هذا المعنى الذى نقوله وهو أن الحرب تتخطى الجذور الفردية المتمثلة فى الوجود الجزئى الخاص أو الوجود المتعين Dasein على حد تعبيره . ولا شك أن هذه النصوص تتضمن اعلاء لسلطة الدولة على الفرد — وهو موضوع سوف نناقشه بالتفصيل فى مقال خاص — فهو يقول بوضوح : « اننى أعنى بجوهر الدولة تلك السلطة المطلقة تجاه كل ما هو فردى وجزئى ، أعنى تجاه الحياة والملكية وحقوقهما وحتى تجاه التجمعات والترابطات » (٤٧) ومن هنا كانت الحرب هى اللحظة التى تبرهن على «السلطة المطلقة للدولة» أو « اللاتناهى الفعلى لها » فى مقابل « كل شيء متناه بداخلها » .. (٤٨) انها اللحظة : « التى يعدم فيها جوهر الدولة هذه الأشياء المتناهية ويجعل ذلك واقعة منجزة ويبرزها الى الوعى .. » (٤٩) .

غير أننا نأخذ على هيجل أنه تطرف فى صياغة هذه الفكرة فى بعض الأحيان عندما وصل الى « الحد الأقصى فى التعبير عنها » وذلك عندما كتب يقول فى « ظاهريات الروح » :

« حتى لا ندع (هذه الغايات الجزئية) تضرب بجذورها وتستقر بعزلتها وتطمطم بذلك الكل الى شذرات صغيرة ، وتدع الروح العامة تتبخر ، فان على الحكومات بين المغينة والفينة أن تهزها من الأعماق عن الأعماق عن طريق الحرب .. » (٥٠) .

Hegel : The Philosophy of Right, p. 209. (٤٧)

Ibid. (٤٨)

Ibid. (٤٩)

Hegel : Phenomenology of Mind, p. 474. (٥٠)

ويؤكد أن يكون الشراح الهيجليون على اجماع أن هيجل شعر فى قرارة نفسه بخطر هذه الصياغات المتطرفة فلم يعد اليها مطلقا ! يقول « أفينرى S. Avineri » فى هذا المعنى : « أن هيجل لم يعد على الاطلاق الى هذه النصيحة الجذرية التى تتكشف طبيعتها فى قوله أن الحكومة حين تجعل المواطنين يواجهون شبح الحرب فانها تجعلهم يشعرون بقوة سيدهم المسيطر : الموت »^(٥١) . ومعنى ذلك أن « أفينرى » يعترف بتطرف صياغة العبارة الهيجلية ويقول : « تن بروجنكات Ten Bruggencate عن العبارة السالفة :

« ليس لدى شك فى أن هيجل عندما كتب كتابه « فلسفة الحق » عام ١٨٢١ قد تبرأ وهو مغتبط من مسئوليته عن هذه الفقرة ، فالواقع أنه ليس من حق أية دولة أن تهاجم دولة أخرى ليست مسئولة عن فساد الدولة الأولى .. »^(٥٢) . لكن على الرغم من اعتراف جميع الشراح بتطرف العبارة الهيجلية السابقة فانهم مجمعون فى نفس الوقت على أن الفكرة الهيجلية سليمة : « فى قول لا يخلو من مغزى ، وحتى لو أننا رفضنا استدلال هيجل تماماً فاننا لابد أن نضع فى أذهاننا أن غاية الحرب عنده ليست سياسة ، وأن هدفها ليس توسع الدول أو الامارات ، وإنما هدفها الكشف عن نسبية الوجود البشرى »^(٥٣) ، فليس الهدف من الحرب إذن « التوسع » أو « الغزو » أو « السيطرة » ، لكنها عندما تقع فانها تعمل على تجميع المواطنين وتكتبلهم وتسقط ما بينهم من حواجز ذاتية ، كما أنها تزيل الحوائط التى تشيدها المصالح الشخصية المحجرة . ومن هنا نراه يقول أن قوة الدولة وتماسك أعضائها وصلابة مواطنيها وتضامنهم إنما يمتحن فى حالة الحرب : « ما دامت صحة الدولة تتكشف

Quoted by S. Avineri , Op. Cit. p. 198. (٥١)

H.G. Ten Bruggencate : Hegel's Views on War (٥٢)
« Philosophical Quarterly , I, 1950.

S. Avineri : op . Cit . ; p. 198. (٥٣)

بصفة عامة لا فى هدوء السلم ولكن فى ربح الحرب ، لأن السلم هو حالة الاستمتاع والنشاط فى عزلة . أما حالة الحرب فهى التى يظهر فيها بوضوح قوة ترابط جميع الأعضاء مع الدولة ككل » (٥٤) . وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نقول أن الحرب عند هيجل هى بالنسبة للدولة أشبه ما تكون بالمرض بالنسبة للجسم ، فإذا هاجم المرض انساناً فإنه فى هذه الحالة وحدها يستطيع أن يتأكد مما إذا كان جسمه سليماً أم لا ، فالحرب على هذا الأساس ليست هى الصحة فى الدولة وإنما فيها تمتحن صحة الدولة » (٥٥) .

والواقع أن هيجل ينظر الى الحرب على أنها عامل هام فى علاقة الفرد بالدولة ، ذلك لأن الحرب هى التى تجعل المواطن الفرد يتحقق من أن وجوده يرتبط بكل أوسع ، فهى بما تتضمنه من احتمالات لتدمير النظام الاجتماعى القائم فإنها تضطر المواطن الفرد أن يتحقق من أن عالمه الخاص أسرته ، زواجه ، أمواله ، وملكيته ، توجد على نحو نهائى بسبب الوجود العام للدولة . فمن خلال الحرب أو تهديدها يتحقق المواطن على نحو عيني من أن مستقبل عالمه الخاص يرتبط ارتباطاً وثيقاً بدولته .

ومن هنا كان للحرب عند هيجل قوة سلب هائلة ، لكن علينا أن نتذكر باستمرار أن السلب يرتبط بالإيجاب ارتباطاً وثيقاً فى ميثاقه يقيس هيجل (٥٦) . لأن ما هو سلب هو أيضاً إيجاب ، فإذا كانت الحرب

Hegel : Political Writings. p. 143 — 4. Eng. (٥٤)
Trans. by T. M. Knox.

S. A. Vineri : op. cit. p. 199. (٥٥)

(٥٦) قارن كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل ص ١٧١ وما بعدها . وهذا الارتباط يجعلنى أخالف بلزنسكى Z.A. Pelczynski فيما يذهب اليه من أن : « الفكر السياسى عند هيجل يمكن أن نقرأه ونفهمه ونقدّه بمعزل من مصطلحاته الميتافيزيقية » أنظر الدراسة الثقيمة التى صدر بها ترجمة نوكنس Knox للكتابات السياسية المبكرة عند هيجل

Hegel's Political Writings p. 136 (Oxford at , The Clarendon Press, 1969) . =

سلبا للمتناهى والمحدود فانها كذلك ايجاب لسلطة الدولة اللامتناهيه واللامحدودة . « فالسلب الذى تنعدم فيه حقوق الافراد ومصالحهم الشخصية هو عى نفس الوقت اللحظة الايجابية التى تبرهن على السلطه المطلقة للدولة تجاه كل ما هو فردى وجزئى » (٥٧) . ومن ناحيه اخرى فان هذا السلب هو الذى يضى على الفرد صفته الايجابية وهو الذى يعطيه طبيعته العقلية التى سبق أن ذكرناها وهى النسبيه والتناهى أو ما يسميه هيغل « بالصفة المثالية » لحد شئ جزئى « وهو يقصد « بالمثالية » هنا القشرة الهشة التى تحملها الأشياء المتناهية والتى تبرهن عندما نتخبط على الطبيعة المتناهية لهذه الأشياء . يقول هيغل متحدشا عن هذا الطابع المزدوج للحرب : « فى حين أن الحرب من ناحية تجعل المجالات الجزئية كالملكية ، والاستقلال الشخصى ، مثلما تجعل شخصية الفرد نفسه تشعر بقوة السلب والدمار : فان أداة السلب والدمار هذه تقف كما لو كانت هى التى تحافظ على النك وتجعله فى أمان . . » (٥٨) . وعلى هذا النحو نصل الى نقطة أخرى هامة تبرزها علاقة الفرد

= وانظر أيضا ما يقوله غرنى : « من اننا لى نفهم فكرة هيغل عن الحرب فيها سليما فان علينا أن نفهمها داخل سياق فلسفة هيغل ككل ص ١٦٨ من مقالة السالف الذكر (فى الكتاب الذى أشرف عليه بلزنسكى ومصدر بعنوان انفلسفة السياسية عند هيغل) ، ويقول ريموند بلانت معارضا رأى بلزنسكى انسالف الذكر :

« اننى اعتقد ان الأمر على العكس من ذلك فالإشارة إلى موقف هيغل المتناقضى العام مسألة بالغة الأهمية لتبين فى آن معا أهتياهه بالسياسة وتجعل الطابع الجزئى لهذا الاهتمام واضحا ومعقولا » قارن كتابه عن هيغل ص ١٨٤ .

Raymond Plant : Hegel ; Hegel ; p. 184 (Unwin University Books, George Allen & Unwin. Ltd. 1973) .

Hegel : Philosophy of Right . p. 209. (٥٧)

Hegel : Phenomenology of Mind. p. 4.4. Eng. Trans. (٥٨)

by J. Baillie.

بالدولة في حالة الحرب وهي تضحية المواطن يقول هيجل : « تمثل التضحية في سبيل فردية الدولة الرابطة الأساسية بين الدولة وأعضائها ، وهي لهذا السبب واجب عالم » (٥٩) .

والواقع أن تضحية المواطن في حالة الحرب هي بطبيعتها مقياس تضامنه مع زملائه المواطنين لأنها تدل قاطعة على مبلغ تخليه عن جانب الذاتية والمصالح الشخصية الفاصلة ليدخل مع المواطنين في كل واحد يشد بعضه بعضا ، ولهذا فان هيجل يلخص علاقة الفرد بالدولة في عبارة جامعة فيقول : « ان المصير الذي تصبح بواسطته حقوق الأفراد واهتماماتهم مرحلة زائلة هو في الوقت نفسه اللحظة الايجابية التي تقرر فرديتهم المطلقة لا الفردية المعارضة العابرة . ومن ثم فان هذه العلاقة والاعتراف بها هو الواجب الجوهري للفرد ، فواجبه تأكيد هذه الفردية الجوهرية أعنى تأكيد استقلال الدولة وسيادتها بتقبل المخاطرة والتضحية بالملكية والحياة ، وكذلك التضحية بالرأى ، وبكل شيء آخر يمت بطبيعته الى مجرى الحياة » (٦٠) .

ويتطرق هيجل في دراسته لموضوع تضحية المواطن في حالة الحرب الى الحديث عن الشجاعة التي هي صورة عليا من صور التضحية بالنفس ، ويسوق هنا أيضاً رأياً طريفاً يختلف عن مفهوم الشجاعة المألوف ذلك لأن نظرته الى الشجاعة في الحرب هي أبعد ما تكون عن الأفكار الذاتية الرومانتيكية عن الجرأة والجسارة والاقدام .. وغيرها من الصفات الفردية ، لأن الشجاعة عند هيجل ليست خلة سيكولوجية وانما هي لحظة الاتصاف مع الكل يقول :

« ان جلد الحيوان وتحمله ، وجسارة قاطع الطريق ، والشجاعة دفاعاً عن الشرف ، وبسالة الفارس — ليست هذه الصور كلها هي

Hegel : Philosophy of Right , p. 210.

(٥٩)

Hegel : Philosophy of Right. p. 209.

(٦٠)

الأشكال الحقيقية للشجاعة ، لأن الشجاعة الحققة فى الأمم المتمدنية هى استعداد الفرد للتضحية فى سبيل الدولة حتى أنه لا يعد نفسه سوى واحد بين كثيرين . فالنقطة الهامة هنا ليست هى الحماس الشخصى ، وإنما هى انضمام الفرد الى الكل . ففى الهند هزم خمسمائة رجل (بقيدة كليف Olive) عشرين ألفاً لم يكونوا جبناءً وإنما كان يعوزهم فقط هذا الاستعداد للعمل فى تعاون وثيق مع الآخرين .» (١١) .

إن هيجل يرفض شجاعة الفارس فى القرون الوسطى : « شجاعة القلب واحتقار الموت والمحرص على الشرف والحفاظ على مشاعر الولاء للسيد ، والمبادرة للتطوع ... » (١٢) . ذلك الذى كان شعاره باستمرار :

« لو أن سيدى يقتل ، فانى معه أموت »

لو أن سيدى يشنق ، علقونى بجواره »

لو أن سيدى يساق الى المحرقة ، فانى أحتضن اللهب »

لو أن سيدى قد غرق ، ففى بطن البحر معه أرقد » (١٣) .

إن حرب الدولة تختلف عن حرب الفرسان التى كانت تقع بين أفراد تتجأى بينهم الشجاعة بمعناها الرومانتيكى أما الحرب التى تشنها الدولة : هى تتطلب تماسك الكل وتضامنه لأن هذا « الكل » هو الذى يحارب ، ومن هنا فلا مجال للعمل الفردى الذى ينفر من هذا الكل أو يبتعد عن العمل المنسق مع الجماعى أو التخطيط العام الذى تقوم به الدولة ، فلا تكفى فى هذه الحالة « البسالة الفردية » اللهم الا اذا كانت

1bid, p. 296.

(٦١):

(٦٢) دكتور اسحق عبيد « الفرسان والأقنان فى مجتمع الاقطاع »
ص ٥٣ مكتبة توريانا للنشر والتوزيع ط ٢ عام ١٩٧٥ .

(٦٣) نفس المرجع السابق ص ٣٨ — ٣٩ .

— ١٦١ —

(م ١١ — دراسات هيجلية)

داخل المخطط العام ، ومن هنا فانها لن تكون « فردية » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة وانما تتخذ صفة « الجماعة » أو الفعل الكلى الذى يعبر عن تناسق الكل وتأزره ^(٦٣) . ان البسالة الفردية التى تشذ عن العمل المتعاونى الذى تقوم به الدولة ككل قد يجلب من الضرر أكثر بكثير مما ينتج من منافع وقد يحق عليه المثل العربى القديم « جنت على نفسها براقش » ^(٦٤) . لأنه قد يؤذى الكل ويجنى على نفسه فى آن معا . لكن ذلك كله لا يمنع بالطبع من قيام الأفراد بعمليات شجاعة ، بل قد تكون انتحارية ، داخل التنسيق العام الذى تقوم به الدولة وهو فى هذه الحالة يبرهن على التضحية الحقيقية والتضامن الكامل الذى يقوم به المواطن مع أخوانه حيث يتحقق الاتحاد بفعل متسق مع الكل ومعبر عن صلابة اجمع فى سبيل هدف واحد هو حماية الدولة .

يقول ه . م ريبيرن H.A. Reyburn وهو يشرح دلالة التضحية عند هيجل : « انه عن طريق تضحية المرء بحياته من أجل دولته تتحقق الهوية الأساسية بين الفرد والدولة . وهذه التضحية هى فى النهاية الواجب المألزم للفرد تجاه الدولة . وهكذا تتعدل الفضائل التقليدية فى هذه العلاقة ، وربما كان من الأفضل أن نقول أنها تظهر على حقيقتها ، وتكف الشجاعة عن أن تكون مجرد عدم خوف الفرد ، وتصبح الفعل الذى يرتبط بواسطته الفرد مع دولته فى تعارضها مع دولة أخرى . وبهذه الطريقة يتسع مضمون الشجاعة لتصبح خاصية اجتماعية بقدر

(٦٣) ربما مما يؤيد هذه الفكرة الهيكلية ما تتخذه الدول من تمثال للجندى المجهول انذى هو رمز لشجاعة « الكل » وليس نصبا لذكرى شخص بعينه .

(٦٤) براقش كلمة عربية تحدث اعداء قبيلتها « بشجاعة » فراحت تنجح فى وجههم بقرة ، فكتشف بذلك عن مكنتهم وكانوا قد اختبأوا ليهاجوا الأعداء — فغذى عليهم الأعداء تمهاً فجنب بذلك على قومها وعلى نفسها أيضاً وصارت العرب تضرب بها المثل فى الفعل الطائش المتهور الذى يجلب من الضرر أكثر مما يجلب من النفع .

ما هي خلة شخصية»^(٦٥) . وهكذا ينتفى المعنى الشائع للشجاعة فلا تكون مجرد اقدام من الفرد أو بسالة أو « لا خوف » وإنما تتحول الى تضامن واتحاد مع بقية الأفراد في سبيل تحقيق الغاية العليا وهي سيادة الدولة عن طريق تضحية المرء بنفسه يقول هيجل :

« ان النقيمة الداخلية للشجاعة بوصفها استعداداً للروح انما توجد في الغاية النهائية المطلقة الأصلية وهي سيادة الدولة . والعمل الشجاع هو التحقق الفعلي لهذه الغاية النهائية ، والوسيلة انى تحقيق هذه الغاية هي التضحية بالوجود الشخصى . وهذه الصورة من صور التجربة تحتوى بهذا الشغل على تناقضات حادة : كالتضحية بالنفس التى تمثل مع ذلك الوجود الحقيقى لحرية المرء ، وكالوجود الذاتى للفردية فى أعلى درجاته ، ومع ذلك فهو مجرد ترس يقوم بدوره فى جهاز التنظيم الخارجى . وكذلك الطاعة الكاملة والاقلاع عن الآراء الشخصية والاستدلالات الخاصة بل الغياب الكامل للروح لكنه مع ذلك مصحوب بأعظم حضور شامل وقوى للروح واتخاذ القرار فى لحظة الفعل . »^(٦٦)

وعلى ذلك فان فعل الشجاعة يتضمن « الطبيعة الجدلية » للهيجلية الشهيرة اذ يحوى فى جوفه تناقضاً واضحاً فهو السمة الحقيقية لحرية المرء ولوجوده لكنه في الوقت ذاته تضحية بهذا الوجود كله ، كما أنه يمثل الدرجة العليا من الوجود انذاتى أو « البقاء » الفردى لكنه يعبر عن مدى ضآلة الفرد وقلة حجمه فهو مجرد « جزئية » صغيرة فى عجلة كبيرة هي تنظيم الدولة ، كما أنه من ناحية تعبير عن اذعان أو طاعة عمياء ونبد للأمراء الشخصية لكنه يمثل فى نفس الوقت أعلى ألوان

H.A. Reyburn : « The Ethical Theory of Hegel » (٦٥)
A. Study of The Philosophy of Right. p. 253 - 4 . Oxford at The Clarendon Press, London, 1967.

Hegel : The Philosophy of Right . p. 211.

(٦٦)

القرارات التي يتخذها المرء حين يتخذ قرارا بانتهاء وجوده • ويستطرد هيجل فيقول :

« لأن يعرض المرء حياته للخطر أفضل بكثير من مجرد الخوف من الموت • لكن ذلك لا يزال أمراً سلبياً خالصاً وهو بذلك غير متعين وبغير قيمة غى ذاته ، لأن الجانب الايجابى الذى هو الغاية والمضمون هما أول ما يضاف الى المعنى على هذه الشجاعة : فاللصوص والقتلة ينزعون الى الجريمة بوصفها غايتهم • والمغامرون الذين يسعون لتحقيق غايات تتفق مع أهوائهم الخاصة .. الخ هؤلاء أيضاً لديهم من الشجاعة ما يكفى لتعرض حياتهم للخطر •

لقد أضفى المبدأ الذى يرتكز عليه العالم الحديث — وهو الفكر والكلية — على الشجاعة صورة عليا عندما كشف أكثر عن أليتها بحيث لم تعد عملاً لهذا الشخص أو ذلك وإنما هي فعل يأوم به عضو فى كل • وفضلاً عن ذلك فهو لا يبدو موجهاً ضد أشخاص معينين وإنما ضد جماعة معادية ، ومن هنا تبدو الشجاعة الشخصية وكأنها غير شخصية • ولهذا السبب فقد اخترع الفكر البندقية ، واختراع هذا السلاح حول الصورة الشخصية الخالصة للشجاعة الى صورة أكثر تجريداً ولم يكن ذلك من قبيل المصادفة » (٦٧) •

وهيجل يضع يده هنا على نقطة هامة عندما يبين لنا أن الشجاعة فى الدولة تختلف عن شجاعة الفارس فى القرون الوسطى عندما كانت حياته عرضة للخطر الدائم ولهذا كانت الحرب عنده سبيلاً الى الثراء وجمع الغنائم كما أنها تضمن للفارس الشجاع سمعة عالية وعطايا كثيرة ، وعندما كان الفارس سعيد الحظ هو الذى يوقع فى الأسر بشخص مرموق فيضمن بذلك غدية دسمة ، أما الأسرى الفقراء فنصيبهم الموت •

فلا يبقى على قيد الحياة سوى الأسرى المأسورين القادرين على دفع الفدية الكبرى . ولهذا كان الفرسان فى أوقات السلم يجدون لذة خاصة فى قطع الطريق والاستيلاء على متاع وأموال التجار والقوافل من المسافرين (٦٨) . . أقول أن هيجل يذهب الى القول بأن ذلك كله ليس شجاعة وان كان تعرض حياة المرء للخطر أفضل من الجبن والخوف من الموت . ان الشجاعة الحققة انما تكون بهدفها ومضمونها ، فما الذى يهدف اليه الفارس هنا . . ؟ الاثراء الشخصى على حساب الآخرين ! وذلك لون من اللصوصية واذا كان فيه جرأة أو اقدام فهو كما قال « كانط » من قبل جرأة تريد الناس منه نفورا وكراهية ! أما الشجاعة الحقيقية التى كشفت عنها الحضارة الحديثة التى تقوم أساسا على الفكر فهو تلك التى يضحي فيها المرء فى سبيل الكل ، وهى ليست موجهة ضد شخص معين — لأن الجندي قد لا يعرف الجندي الآخر الذى يقتله — وانما هى ضد جماعة معينة هى الدولة المعادية . فالحرب عند هيجل ينبغى أن توجه ضد الدولة لا ضد أشخاص بعينهم ، أو ضد ممتلكات الأفراد أو أسرهم أو ما شابه ذلك . ويرى هيجل أن هناك ضرورة عقلية تكمن خاف اكتشاف البارود ، ذلك لأن هذا الاكتشاف قد ساعد على جعل الحرب « انسانية » بأن قتل من معارك المواجهة المباشرة بين الأفراد التى وجدت من قبل فى معارك المبارزة بالسيف ، ومن هنا فان الجندي الذى يشد زناد بندقيته فينطلق منها الرصاص فيصيب الأعداء لا يهدف الا قتل الدولة عدوه ، أما أفراد هذه الدولة فهو لا يعرفهم وربما لو عرفهم لم يكن ليكرههم (٦٩) .

لقد كان المجتمع فى العصور الوسطى ينقسم الى طبقتين : الفرسان

(٦٨) قارن ذلك بالتفصيل فى كتاب « الفرسان الاثنان فى مجتمع الاتطاع » ص ٥٤ .

(٦٩) امام عبد الفتاح امام « فلسفة انق لهيجل » مقتل بجلة تراث الانسانية الممد اثالث من المجلد الثلثن الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر التاهرة عام ١٩٧٠ .

والأقنان ، أو النبلاء والعبيد وكانت الحرب مواجهة بين شخصيتين ومن ثم كانت تعتمد على البسالة والشجاعة الشخصية . لكن تطوّر المجتمع البشرى كان يتطلب القضاء على هذه التفرقة ومن هنا ظهر اختراع « البارود » الذى يعتقد هيجل أنه كان مطلباً انسانياً لأنه لعب دوراً هاماً فى حرمان النبلاء من ميزة السيطرة على العتاد والتجهيزات الحربية والبسالة والاقدام .. الخ . ومن هنا كان من أحد الأدوات الرئيسية فى تحرير العالم من هذا النظام الطبقي والقطاعى ذلك لأنه وضع الطبقات الاجتماعية المختلفة على قدم المساواة فمع ظهور هذا السلاح الجديد ثلاثت التفرقة بين السادة والأقنان ، كما أن هذا السلاح الجديد حطم صلابة القلاع القديمة التى كان يصعب اختراقها فقلت أهمية هذه الحصون . ويقول هيجل : اننا قد نترجم على تلك الأيام الخوالى وقد نأسف على اختفاء تلك الشجاعة الفردية والبسالة الشخصية وقد نشعر بالأسى لأن الرجل الشجاع النبيل قد يلقى حتفه برصاصة جندى جبان تنطلق كمرخة عفريت فى الليل من مكان حالك الظلام ومن مسافة بعيدة ! لكن البارود من ناحية أخرى قد أنتج شجاعة جديدة هى الشجاعة العقلية المتدبرة المتروية وهى شجاعة الروح — بالمعنى الهيجالى للكلمة — وهى العامل الجوهري الحاسم فى النجاح الحربى وفى أى انتصار عسكرى . ومن خلال هذا السلاح الجديد المعجيب استطاع هذا اللون العالى من الشجاعة أن يظهر وهو شجاعة تخلو تماماً من كل شعور بالحقد أو الكراهية الشخصية ، ذلك لأن استخدام الأسلحة النارية لا يواجه كما سبق أن ذكرنا ضد شخص معين أو ضد فرد بذاته فى حالة الحرب التى تشنها الدولة ضد غيرها من الدول ، لكنه يستخدم ضد « موضوع ما » بصفة عامة . أو ضد عدو مجرد ، أو ضد مبدأ أو فكرة : « أن شجاعة الأمم المتمدينة تتسم بهذه السمة المميزة لها وهى أنها لا تعتمد على قوة السلاح وحده ، وانما هى تضع ثقتها كلها بصفة أساسية فى الذكاء والتوجيه ، وبشخصية القادة ،

والتماسك القوى ؛ كما كان عند القدماء ، واتحاد الروح من جانب القوى التي تأمرها ٠٠ « (٧٠) » .

ومن هنا قيل أن الحرب هي « أمان الدولة » من حيث أنها هي التي تدفع بالمواطنين الى التضامن والتلاحم ، وهي التي تدفعهم الى أن يخبروا الدولة بوصفها فرداً لا ينقسم ، فرداً مستقلاً بين أفراد الدول الأخرى ٠٠ ولكي يدافع المواطن عن هذه الدولة فلا بد أن يتحقق من أنها شيء أكبر وأعلى من النظام الذي يخفق مصالحه الخاصة وأهدافه الجزئية ٠٠ الخ . ومن هنا فإن المواطن لكي يدافع عن هذه الدولة فإنه لابد أن يدخل Internalize الطابع العام لدولته الى أعماله ، لابد أن يجون هذا الطابع ، أن صرح هذا التعبير ، أي يجعله جوانبه (أعنى أن يتقمصه ويتشربه في ذاته) بحيث يراها دولة جزئية تقف في مواجهة دولة جزئية أخرى . وليس ثمة وسيلة أقوى من الحرب يمكن أن تجعل المواطن يمر بهذه التجربة فهي وحدها التي يمكن أن تقدم له هذه الخبرة الفردية في أروع صورها ، فهي من ناحية تجعله يحقق طبيعة مواطنيه في الدولة ، ومن ناحية أخرى تجعله يحقق الطابع الزماني لوجوده .

وفي النهاية نستطيع أن نقول أن الحرب : تبرز الجانب المتناهي في الأشياء المادية الذي هو جوهرها وطبيعتها العقلية ، ثم هي من ناحية أخرى تجعل الفرد يتخلى عن مصالحه الجزئية ، وهكذا تبرز جانب التضحيات وبالتالي تظهر الشجاعة بمعناها الحقيقي والعقلي ، لا بمعناها الرومانتيكي القديم (وهي كما تظهر الشجاعة تظهر الجبن أيضاً !) ومن هنا يذهب هيجل الى أن الحرب تكشف عن الجانب المزودج من الطبيعة البشرية فهي تبرز أفضل وأسوأ ما عند البشر من انفعالات وعواطف .

Hegel : « Lectures on the Philosophy of History » (٧٠)
P. 419 Trans. by : J. Sibree, London . George Bell & Sons. 1900

٤ - محكمة التاريخ :

بقى الشق الثانى من نظرية هيجل عن الحرب ، وأعنى به علاقة الدولة بغيرها من الدول ، وهو بدوره يثير مشكلات كثيرة وتأويلات شتى ، لأن هيجل ينظر الى علاقة الدول بعضها ببعض ، وهى التى نسميها بالقانون الدولى نظرة خاصة تقوم على فكرة مركزية مفادها أن كل دولة مستقلة وذات سيادة وهى « فرد » بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . يقول : « الطابع الجوهرى (للدولة) هو فراديتها وهى فرادانية تجمع فى داخلها هذ الاختلافات (أى الأعضاء فى الدولة) وهى بالتالى وحدة ، لكنها وحدة مبعدة للوحدات الأخرى . والدولة حين تنقسم بهذه السمة انما تكون لها فردية ، والفردية من حيث ماهيتها عبارة عن فرد ، ومن حيث السيادة هى فرد مباشر متحقق بالفعل » (٧١) .

ويمكن أن نقول أن هيجل فى هذا النص يذهب الى أن الدولة كائن حى فهى وحدة مغلقة على نفسها تطور نفسها وتمنى حياتها داخل ذاتها . وهى فرد وليس تجمعاً محضاً ، أو كومة من أجزاء ، وانما هى وجود واحد أو وحدة عضوية . ومن ثم فهى واحد يستبعد ، بما هو كذلك ، الأحاد الأخرى ، وهكذا يكون لها جانب داخلى يتمثل فى علاقتها بالأفراد الآخرين من نفس نوعها أعنى الدول الأخرى (٧٢) . وهذا هو المعنى الجوهرى لقولنا أن الدولة فرد . فهيجل يصف الدولة بنفس صفات الفرد ويضفى عليها نفس الشخصية الفردية والوحدة العضوية ولهذا يقول عنها « أنها قوة مطلقة على الأرض » وأنها « شخصية لا متناهية داخليا » وهى « وحدة تستبعد غيرها » . الخ وذلك لأن الصفات الأساسية للشخصية الفردية قائمة ومتجمعة ومركزة فى الدولة

Hegel :Philosophy of Right : p. 208.

(٧١)

(٧٢) ولتر ستيس « فلسفة هيجل » ص ٦١٠ ترجمة د . إمام عبد الفتاح إمام دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة عام ١٩٧٥ .

مع ميزة لا توجد لدى الفرد وهي أنه ليس ثمة سلطة أعلى منها ، ولهذا كانت قوة مطلة على الأرض ! « فالدولة عند هيجل هي أعلى انجاز اجتماعي حققه الانسان » (٧٣) .

ولما كانت كل دولة فرداً ، فان الطابع الأساسى لعلاقتها بالدول الأخرى تشبه العلاقات القائمة بين الشخصيات الفردية فى المجتمع المدنى : فهؤلاء الأشخاص كانوا شخصيات مستقلة بالضرورة ، وكذلك نجد بالمثل أن السمة الأولى لكل دولة فى علاقاتها بالدول الأخرى هي استقلالها : « الفردية هي ادراك المرء لوجوده كوحدة تتمايز تمايزاً حاداً عن الآخرين وهي تتجلى هنا فى حالة الدولة بوصفها علاقة الدولة بغيرها من الدول التي لكل منها استقلال ذاتى فى مواجهة غيرها من الدول . وهذا الاستقلال الذاتى يجسد الادراك الفعلى للروح ذاتها بوصفها وحدة . ومن ثم فهي الحرية الأساسية التي يمتلكها شعب ما كما أنها أيضاً أعلى كرامة يصل اليها . » (٧٤) . لكن اذا كانت الدولة تشبه الفرد فى خصائصه الكثيرة فانها تختلف عنه من حيث علاقة الفرد بغيره من الأفراد ، ذلك لأن الأشخاص تعلوا عليهم الدولة ، فى حين أن الدولة لا تعلو عليها شيء فلا سلطان عليها (٧٥) . ومن هنا فان هناك فارقاً واسعاً بين القانون الداخلى فى الدولة وبين القانون الدولى :

القانون الداخلى ملزم لجميع الأفراد فهو ينص على جزاءات معنية وبشكل محاكم ترغم الأفراد على اتباع الصالح العام وتحد من الأهواء الفردية ، كما أن هناك معياراً موضوعياً للفصل فى المنازعات وهو القاضى الذى يحكم ويفصل بين الأفراد ويفض ما بينهم من خلافات ، أما القانون

H. B. Acton : Hegel in Encyclopaedia of Philo- (٧٣)
sophy , Volume 3, p. 443.

Hegel : The Philosophy of Right p. 209. (٧٤)

(٧٥) ولتر ستيتس « فلسفة هيجل » ص ٦١١ .

الدولى فلا يكون ملزماً للدول الا بمقدار ما تتمتع الاطراف المعنية باحترامه والعمل بمقتضاه ، لكن لا توجد محاكم لارغام الدول على تنفيذ الاتفاقيات والمعاهدات التى تعقد فيها (*) . ولهذا كانت الاتفاقيات والمعاهدات الدولية لا تقوم الا على ارادات فردية ولهذا كانت الدول المتحالفة أو المتعاقدة تشبه على أحسن الفروض الأطراف المتعاقدة فى المجتمع المدنى . ومن ثم فان أى تحالف سوف يكون عرضياً يستطيع أى طرف أن يتصل منه . يقول هيجل :

« القضية الأساسية التى يقوم عليها القانون الدولى () أعنى القانون الكلى الذى ينبغى أن يكون صحيحاً صحة مطلقة بين الدول بوصفه متميزاً عن المضمون الجزئى للمعاهدات الايجابية) هى أن تلك المعاهدات بوصفها أساس الالتزام بين الدول ينبغى أن تحترم . ولكن ما دامت سيادة الدولة تقوم على مبدأ علاقاتها بغيرها من الدول ، فان الدول الى هذا الحد تكون فى حالة طبيعية من حيث علاقتها بعضها ببعض ، فحقوقها لا تتحقق بالفعل الا فى ارادات جزئية لكن ليس فى ارادة كلية قوامها سلطة أعلى منها . ومن ثم فان هذا الشرط الكلى لا يتجاوز حالة ما ينبغى أن يكون ، وما يحدث فعلاً هو أن العلاقات الدولية تسير طبقاً للمعاهدات وتتغير وفقاً لقطع هذه العلاقات .. » (٧٧) .

هذا نص من النصوص الهيجلية الكثيرة التى أغضبت الشراح مع أنه غاية فى الوضوح ويخيل الى أننا سوف نتفق جميعاً مع هيجل فيما يعرض فيه من أفكار لو أننا تخلينا عن « العواطف » ونظرنا الى الموضوع نظرة عقلية خالصة ! ما يقوله هو بكل بساطة أن أفعال الدول تحكمها ارادتها التعسفية ومن ثم فان المعاهدات والاتفاقيات الدولية رهن بالترام الدول

(*) القول بوجود محكمة العدل الدولية فى « لاهاي » لا ينفى الفكرة لأن المهم أن تنفذ ما تقوله هذه المحكمة بظل رهن ارادة الدولة !

Hegel : op . cit . p. 213.

(٧٦)

بها لأن كل ما يمكن للقانون الدولي أن يفعله هو أن يأمر فحسب باحترام هذه الاتفاقيات بصفة عامة . لكن لما كان لا توجد سلطة تعلق الدول ، ولما كانت العلاقات بين الدول لا تحكمها الكلية (التي هي قانون العقل) بل الاتفاق والعرضية (وهما تعبير عن الجزئي أى عن الجانب الذاتى أو الهوى !) فان هذه العلاقات تتغير وتتبدل باستمرار ، والمعاهدات حتى لو كانت توحى بالالتزام والارتباط الدائم فانها تعتبر عتيقة مهملة حين تتغير الظروف التي أدت اليها (٧٧) . وهى فى جميع الحالات تظل رهن الالتزام الأدبى « للدول ! ويستطرد هيجل فيقول أنه ليس هناك « بريطور » روماني (أى قاضى أو قنصل) . كما كانت تفعل روما فى أوائل العهد الجمهورى — يقوم بالفصل فى القضايا التي يكون طرفا الخصومة فيها الرومان من ناحية والأجانب من ناحية أخرى يقول :

« ليس هناك بريطور Praetor ليحكم بين الدول فعلى أحسن تقدير ، قد يكون هناك حكم أو وسيط . وهو يمارس وظائفه بصفة عارضة مشروطة فقط ، أى أن عمله يتوقف على الارادات الخاصة للمتنازعين . وقد كانت عند كانط Kant فكرة تحقيق السلام الدائم بواسطة عصبة أهم تقوم بعقد الصلح فى كل نزاع ، وأراد لها ان تكون سلطة معترف بها من كل دولة فردية وأن تكون حكماً فى جميع قضايا الخلاف لتجعل من المستحيل على المتنازعين أن يلجأوا الى الحرب لحسم تلك القضايا . وتفترض هذه الفكرة مقدماً الوفاق بين الدول ، وذلك يعتمد على أسس واعتبارات أخلاقية أو دينية أو غير ذلك ، لكنه يعتمد أيضاً ، وبصفة دائمة ، فى النهاية على ارادة خاصة ذات سيادة ، ولهذا السبب فسوف يظل موصوماً بالعرضية والاتفاق .. » (٧٨) .

ولقد ذهب خصوم هيجل الى القول بأنه يدعو فى هذا النص الى الحرب لأن النتيجة الحتمية لضمونة أن السلام الدائم « حلم »

(٧٧) ولتر ستيس « فلسفة هيجل » ص ٦١١ .

Hegel : op. cit. p. 213 - 214.

(٧٨)

أو « وهم » أو هو على أحسن الفروض أمنية ! والواقع أن الشق الثانى من تفسير الخصوم لنص هيجل سليم لكن الأول خاطئ ، فهيجل لا يرفض السلام لكنه يرى أن « دوامة » يكاد أن يكون أمراً مستحيلاً بسبب قيامه على إرادة جزئية حرة تستطيع أن تحطمه فى أى وقت ! أن السلام يظل مرهوناً بإرادة المتعاقدين دون أن يكون هناك من يفرض على إرادتهم شيئاً . ومن هنا فإن الحديث عنه لا يمكن أن يخرج عن دائرة الأخلاق والمشاعر الطيبة والنوايا الحسنة الى غير ذلك من الأمور « العاطفية » اللاعقلية وبمعنى آخر يصعب أن نتحدث عن السلام بلغة « الضرورة » التى هى لغة العقل فنقول أنه من الضروري أن يكون هناك سلام دائم ؟ كلا ليس ثمة « ضرورة » ما دامت المسألة متوقفة على إرادة الدولة الجزئية التى تستطيع أن تنتقض المعاهدات وتشن الحرب فى أية لحظة ، ومن ذا الذى يستطيع أن يضمن لنا « ضرورة » التزام الدولة بالمحافظة على بنود اتفاقيات السلام وتنفيذ نصوص المعاهدات الدولية ؟ ! قد نقول « عصبية أمم » أو « تحالف دولى » أو شيئاً من هذا القبيل « يرغم » الدول بالقوة على ضرورة احترام اتفاقيات السلام . ولنا على هذه الفكرة ملاحظتان :

الأولى : أن هناك محاولات كثيرة بذلتها البشرية ولا تزال منذ عام ١٨١٥ حتى يومنا هذا ، لكنها كلها باءت بالفشل !

الثانية : أن إرغام الدول على هذا النحو لا يكون إلا بالقوة المسلحة وليس أى ذلك سلام « دائم » ! وذلك يحتاج الى شئ من التفصيل :

بعد أن توقفت الحروب النابليونية التى اجتاحت أوروبا دعا « اسكندر الأول » قيصر روسيا الى تكوين « حلف مقدس » Holy Alliance من روسيا والتمسا وبروسيا وقد تم تكوينه بالفعل عام ١٨١٥ وقد ألزم الميثاق ملوك أوروبا « أن ينتهجوا المبادئ المسيحية فى علاقاتهم بعضهم ببعض » . لكن الحلف الذى عبر عنه « كترنخ » سياسياً ، وكان فلسفياً فشل فشلاً ذريعاً ولم يستطع أن يحقق ذلك

« السلام الدائم » الذى عادت البشرية تكافح من جديد فى سبيل تحقيقه ! يقول هيجل ملخصاً هذه الفكرة « كثيراً ما يقال أن السلام الدائم هو المثل الأعلى الذى تكافح البشرية من أجل تحقيقه ، ولقد اقترح خانط — وهذه الغاية فى ذهنه — عصبه من الممالك لحل الخلافات بين الدول ، كما أريد للحلف المقدس أن يكون شيئاً من هذا القبيل . غير أن الدولة فرد ، والردية تتضمن السلب . ومن هنا فانه حتى اذا اجتمع عدد من الدول فى أسرة ، فان هذه المجموعة بوصفها فرداً لابد أن تنتج ضدها وتخلق عدواً لها ٠٠ »^(٧٩) وهذا ما يبرهن عليه التاريخ كل يوم عندما يتكون « حلف » فيظهر فى مقابلة « حلف » آخر ! وتظل الدول الأفراد الداخلة فى هذا الحلف أو ذاك تلتزم التزاماً أدبياً فقط (أو بلغة الفلسفة التزاماً أخلاقياً) بتنفيذ « نصوص » « وبندود » هذا الحلف اذ يمكن لها فى أية لحظة أن تقرر الخروج من الحلف ! وعلينا لى نقف على فهم صحيح لهذه الفكرة أن نتبع المحاولات « الدولية » التى بذلت فى سبيل اقرار هذا السلام الدائم ! غلنقراً ما يقوله التاريخ عن ويلات الحرب العالمية الأولى والتى ظهرت فى أثرها الدعوة لاقرار السلام وانشاء « عصبه للأمم » تعمل على استتبابه وبالفعل صدر ميثاق العصبة فى ١٣ فبراير عام ١٩١٩ وبدا وكأن « حلم البشرية » على وشك التحقيق ! لكن نظرة سريعة على مقدمة هذا الميثاق تبرهن فى الحال على صحة الفكرة الهيجلية — تقول هذه المقدمة بالحرف الواحد : « أن الأطراف السامية المتعاقدة بقصد تنمية التعاون بين الأمم وتحقيق السلام والأمن رأت أن تقبل بعض الالتزامات التى تقضى بعدم اللجوء الى الحرب ، وأن تعمل على اقامة علاقة صريحة بين الدول ، أساسها العدل والشرف ٠٠ وأن تحافظ على العدالة ، وتحترم بنزاهة كافة الالتزامات المترتبة على المعاهدات ٠٠ » . وسوف أترك لك تأمل المفاهيم الأخلاقية الواردة فى هذه المقدمة التى تتحدث عن « الالتزام » و « الاحترام » والصرحة والنزاهة والعدل والشرف ٠٠ الخ لتعلم أن هذه كلها متوقفة على ارادة

الدولة الفرد العضو فى العصبة تستطيع أن تتصل منها فى أى وقت ! وهذا ما حدث بالفعل فمئذ عام ١٩١٩ حتى ١٩٣٩ وهى فترة وجود العصبة انسحبت منها ست عشرة دولة من مجموع دولها البالغ احدى وعشرون دولة ! بل ان وجودها لم يمنع مثلاً أن تقوم دولة عضو فيها مثل ايطاليا بضم دولة عضو أخرى اليها كرهاً هى الحبشة عام ١٩٣٦ ، أو أن تقوم ألمانيا باحتلال النمسا عام ١٩٣٨ ! ثم تشعل الحرب العالمية الثانية بين دول الكرة الأرضية جميعاً عام ١٩٣٩ . ثم ظهرت الأمم المتحدة بميثاقها الجديد فى ٢٦ يونيو ١٩٤٥ كما ظهر « مجلس الأمن » الذى مهمته الرئيسية العمل على حفظ السلام والأمن الدوليين والذي أريد له أن يكون بمثابة « بوليس دولى » يفرض السلام الدائم ! فما الذى حدث ؟

حدث تطور هائل فى التكنولوجيا العسكرية وأساليب الدمار كان قد بدأ بالقاء قنبلة ذرية على هيروشيما ثم تطور باختراع الصواريخ عابرة القارات ، ثم الأقمار الصناعية — وهو تطور يهدد بحرب فناء للبشرية كلها ! ولعل هذا « الفناء » هو السبب الوحيد الذى منع وقوع حرب عالمية حتى الآن وجعلها ضرباً من الجنون المحال !

غير أنه اذا كانت الحرب الذرية قد أصبحت بعيدة الاحتمال فانه قد فتحت الأبواب على مصاريعها للحروب المحلية ! وسوف نكتفى بأمثلة بسيطة كنماذج لما وقع حتى الآن تحت سمع الأمم المتحدة وبصر مجلس الأمن — وأحياناً تحت اشرافهما ! من أمثلة ذلك : الحرب الكورية التى انتهت فى يوليو ١٩٥٣ — وحرب الهند الصينية التى انتهت فى مايو ١٩٥٤ — والحرب الجزائرية التى انتهت فى يوليو ١٩٦٣ — وحرب فيتنام التى انتهت فى ابريل ١٩٧٥ — والحرب الهندية الباكستانية فى ديسمبر ١٩٧١ — ثم أخيراً ، وليس آخرأ ، سلسلة الحروب المتواصلة بين العرب واسرائيل والممتدة منذ عام ١٩٤٨ حتى أكتوبر ١٩٧٣ !! اذا جاء هيجل بعد ذلك كله ليقول أن « السلام الدائم » أمر بعيد

الاحتمال ، وأن السلام عموما رهن بمشيئة الدول التي لا يسيطر عليها شيء — تنتهمه بأنه « هادم المذات » ومفرق الجماعات وداعية الى الحرب والخرب العظيم ؛ ان الرجل يتحدث عن « الاخلاق » المفقودة بين الدول ؛ صحيح أن النكل يتحدث عن الاخلاق والضمير والقيم .. الخ بخلات براقة لكنهم يقفون عند حدود الكلمات فحسب مع أنه : « لا بد للمبدأ من قود .. وما دام لا توجد قوة تقرر في مواجهة الدول ما هو حق من حيث المبدأ ، وتنفذ هذا القرار ، فانه ينتج من ذلك ان العلاقات الدولية لن تتجاوز مرحلة « الوجوب » لأن العلاقات بين الدول هي علاقات بين شمولات مستقلة ذاتياً ، تعقد تعاقدات متبادلة لكنها تكون في نفس الوقت أعلى من هذه التعاقدات .. »^(٨٠) ومن هنا فاننا سوف نظل الى الأبد نتحدث « عما يجب » أن تفعله الدول ، وعما ينبغي أن يكون عليه العالم من سلام دون أن نتجاوز دائرة « الوجوب » الأخلاقي ، والسبب أن القانون الدولي يعتمد على ارادة أفراد مستقلين وليس ثمة « سيد » يسيطر عليهم ، وهذا هو السبب الذي جعل هيجل يرى أن السلام الدائم أمر بعيد الاحتمال ! ان فكرة عصبة الأمم في نظر هيجل لا يمكن أبدا أن تحل المشكلة ما دامت هذه العصبة نفسها لكي تكون قوية وفعالة لا بد أن تكون هي نفسها على استعداد لشن الحرب ! صحيح أن مثل هذه العصبة يمكن أن تتجنب هذه الحرب أو تلك (وهناك طرق أخرى كثيرة لتجنب الحروب الفردية أو الجزئية ولنع نشوب هذه الحرب أو تلك) لكن المهم أن وجود الحرب نفسها لا يمكن التخلص منه عن طريق شن حرب تحت رعاية الأمم المتحدة بدلا من شنّها تحت علم هذه الدولة أو تلك^(٨١) . وهذا هو السبب الذي جعل هيجل ينتقد مشروع

Ibid, p. 297.

(٨٠)

S. Avineri, op. cit. p . 201.

(٨١)

كانط « للسلام الدائم »^(٨٢) . والحق أننا لو تأملنا مشروع كانط لوجدنا أنه يعتمد على « النية » كقوله فى المادة الأولى : « أن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة اذا انطوت نية عاقدها على أمر من شأنه إثارة الحرب من جديد . »^(٨٣) أو على الواجب كقوله فى المادة الثالثة « يجب أن تُلغى للجيش الدائمة الغاء تاماً على مر الزمان »^(٨٤) . وهكذا ولا يمكن أن تكون النوايا الطيبة التى تتحدث عنها الدول أساسا للسلام أو أن يكون دائماً يقول برتراند رسل : « ان الأمم الغربية كلها تنجد المسيح مع أنه لو ظهر الآن لألقت السلطات القبض عليه يقيناً لنفوره من حمل السلاح ! »^(٨٥) . فالكلام عن « الأخلاق » والنوايا الحسنة لا آخر له لكن لا أساس له أيضاً .

انتهى من ذلك كله الى أن نقول مع هيجل : « ويتبع ذلك أن الدول اذا ما اختلفت ، ولم يكن من المستطاع تحقيق الانسجام بين ارادتها الخاصة ، فان النزاع لا يمكن حسمه الا بالحروب »^(٨٦) . لكن هيجل يرى أن هناك مجموعة من القواعد ينبغى مراعاتها أثناء الحرب فبما أن الدولة حتى فى حالة الحرب تعترف بأن عدوها دولة أجنبية أعنى فرداً مستقلاً فانها لابد أن تثنى الحرب ضد هذا الفرد بما هو كذلك أعنى ضد الدولة لا ضد أشخاص معينين ، أو ممتلكاتهم أو عائلاتهم . .

(٨٢) كان أول نقد وجهه هيجل الى مشروع كانط للسلام الدائم ما قاله فى « دستور المانيا » عام ١٨٠٢ م قارن « الكتابات السياسية لهيجل » التى ترجمها ت . م نوكنس T. M. Knox ص ٢٠٨ ، وقارن ايضا فقرة رقم ٣٢٤ من « فلسفة الحق » وملحق الذى اضيف الى هذه الفقرة .

(٨٣) « مشروع للسلام الدائم » للفيلسوف كانط ترجمة الدكتور عثمان أمين ص ٢٥ مكتبة الانتجو المصرية القاهرة عام ١٩٥٢ .

(٨٤) المرجع السابق ص ٢٦ وانظر أيضا ص ٢٨ وكذلك ص ٢٩ .

(٨٥) اقتبس الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه « برتراند رسل » العدد الاول من سلسلة نوابع الفكر الغربى — دار المعارف بمصر .

Hegel : Philosophy of Right, p. 214.

(٨٦)

يقول : « واقعة أن الدول تعترف كل منها بالأخرى بالتبادل على أنها دول تبقى حتى في الحرب — التي هي وضع يفتقر فيه الحق وتتسلط القوة والمصادفة — مرابطة تعتبر فيها كل دولة بالنسبة للأخرى شيئاً مطلقاً . ومن هنا فانه حتى في حالة الحرب — فإن الحرب نفسها تتسم بانها شيء ينبغي أن يزول . ومن ثم فهي تتضمن الشرط المطابق لقانون الشعوب وهو صون احتمال السلام ، وهكذا ينبغي احترام الجوعين أو المثلين للدول — وبصفة عامة ينبغي ألا تثن الحرب ضد المسسات الداخلية ، أو ضد سلامة الأسرة والحياة الخاصة أو ضد الأشخاص وقدراتهم الخاصة .. »^(٨٧) اذ ينبغي العمل على صيانة حقوق الأفراد وحمايتهم الى أقصى حد فلا تكون هدفا للحرب . ولهذا السبب أيضا فان هيجل يؤيد وجود الجيوش النظامية المحترمة ، ويرفض تماما الجنود المرتقة ، بل ويمارض أى صورة من صور التجنيد العفوى الماسبر *Levy En Masse* أى انتحاء الناس بطريقة عفوية الى حمل السلاح دفاعا عن النفس عندما يتبين لهم اقتراب عدو ما ، دون أن يجدوا فرصة كافية لتنظيم صفوفهم وفقا للقواعد العسكرية المقررة^(٨٨) .

الدول اذن تتنازع ولا يحكم بينها سوى التاريخ ، وروح العالم الذى يحرك هذا التاريخ هو المحكمة الأخيرة والقاضى النهائي بين الأمم ، فليس ثمة محكمة عالمية تصدر حكمها على الشعوب ، وليس من الممكن قيامها ، كما سبق أن ذكرنا ، ومن هنا فان الحكم على الدول انما يوجد فى المصير الذى ينتظرها فى مسار تاريخ العمل . ولهذا يستعير هيجل من الشاعر الألماني شيللر *Schiller* قوله « أن تاريخ العالم هو محكمة التاريخ »^(٨٩) فاذا كانت الحرب الصحيحة هي الحرب من أجل

Ibid ; p. 215.

(٨٧)

H. B. Acton : Hegel in Encey . of Philos. Vol. 3. (٨٨)
p. 443.

Hegel : Philos . of Right p. 215.

(٨٩)

الأفكار ، الحرب في خدمة العقل ، فإن المعركة لا بد أن تكون من أجل
المبدأ ^(٩٠) . والدولة المنتصرة هي أكثر حقيقة وأكثر صدقا — وهي في
كلمة واحدة أفضل من الدولة المنهزمة ، فواقعه انتصارها نفسها
تبرهن على ذلك ، ان انتصارها ادانة للمبدأ الذي تمثله الدولة
المنهزمة ^(٩١) .

لكن ينبغي ألا نظن أن التاريخ تحكمه القوة العمياء العاشمة ، بل
على العكس ان العقل هو الذي يحكم التاريخ ، يقول هيجل بوضوح :
« ان تاريخ العالم ليس هو حكم القوة المحض أعنى الضرورة المجردة غير
العقلية لقدر أعمى بل على العكس ما دامت الروح هي ضمناً وفعلاً
العقل » ^(٩٢) . وهذا العقل الكلى يتجسد في كل حقبة من التاريخ في
شعب معين فيتقدم بقية الشعوب ويسير في مقدمة ركب الحضارة ، وهو
الذي اختار في حقبة مختلفة : المصريين ، والآشوريين ، واللاغريق ،
والرومان ، والفرنسيين . الخ . وهي شعوب تتجمع في معبد التاريخ
حول الروح اللامتناهي كما تلتف الملائكة حول العرش ! ^(٩٣) .

* * *

(٩٠) أثبت سخرية الأقدار ألا ان يدمر منزل هيجل نفسه في مدينة بينا
تحت قصف مدافع نابليون بونابرت عندما اكتسحت جيوشه المدينة وفقد هيجل
وسط هذا « العبء » المخطوطة الوحيدة لكتابه « ظاهريات الروح » !

A. Weber : History of Philosophy , p. 520. (٩١)

Hegel : op . cit . , p. 216. (٩٢)

(٩٣) فلسفة الحق فترة ٣٤٦ : وص ٢١٥ — ٢١٦ من ترجمة نويس
وقارن ايضا :

امام عبد الفتاح امام « فلسفة الحق لهيجل » مقال بمجلة تراث الانسانية
العدد الثالث من المجلد الثامن الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة
عام ١٩٧٠ .

المجموعة الثالثة - هيغل والفلاسفة

- ١- كيركجور في قبضة هيغل ..
- ٢- كيركجور وهيغل .
- ٣- المقولات بين أرسطو وكانط وهيغل

كيركجورد فى قبضة هيغل

أنا يا هيغل الدليل الحى على دحض فكرتك عن هوية الداخل والخارج ، فأنا أظهر غير ما أبطن ، وأنا أحمل أسراراً لا أستطيع أن أبوح بها ، بل ان عزائى أن أحداً لن يستطيع بعد وفاتى أن يجد بين أوراقى تفسيراً واحداً لما كان يملأ حياتى كلها ، لن يجد الكلمات التى تفسر له كل شيء .

س • كيركجورد

* * *

يوشك الباحثون أن يكونوا على اجماع بأن الثورة الفلسفية التى قادها كيركجورد فى منتصف القرن الماضى كانت تستهدف أساساً معارضة هيغل ، فهو يجعل شعاره : « ابتعدوا عن المذهب ، ابتعدوا عن الفكر النظرى ، أعنى ابتعدوا — قبل كل شيء — عن هيغل » . ويقول بنان فال فى هذا المعنى : « ان كيركجورد لم يستطع تشكيل فلسفته الا بمعارضته لهيغل أولاً وقبل كل شيء فقد اعتبره نهاية التراث الفلسفى الذى بدأه أفلاطون وربما فيثاغورس (فلسفات الوجود ص ١٤ من الترجمة الانجليزية) ومعنى ذلك أن « فلسفة كيركجورد الذاتية لم يكن الا ثورة على الفلسفة الهيجالية التى ألقت ضوءاً جديداً على النزعة العقلية وجعلتها تستغرق جميع الموضوعات ، وتشيع فى كافة الأوساط الفلسفية » (د • فوزية ميخائيل : كيركجورد ص ٥٩) . وإذا تسألنا لماذا عارض كيركجورد هيغل بهذا العنف ، ولماذا كل هذه الثورة على الفيلسوف الألمانى ، أجاب كيركجورد « الخلط الذى أحدثته الفلسفة الهيجالية فى الحياة الشخصية أمر لا يصدق ، وهو نتيجة تسعة لفيلسوف رغم كونه بطلاً فانه من وجهة نظر شخصية علمانى متحذق » ١ (اليوميات — ترجمة درو ص ١٧٥) • لكن ما هو هذا الخلط الذى يشير اليه كيركجورد ؟

من المقول .. الى اللامعقول

لم يكن هناك حد لطموح هيجل ، كما أنه لم يكن ثمة جد لايمانه بالعقل ، ولهذا فقد حاول تفسير العالم بأسره تفسيراً عقلياً بحيث يبدو كل شيء واضحاً ومعقولاً ، كل شيء يرتبط بغيره من الأشياء ، أو بلغة هيجل كل شيء متوسط ولا يقوم بذاته ، فليس ثمة شيء مباشر ، أو قل أن المباشر لا بد أن يكون متوسطاً أيضاً من الوقائع البسيطة الى الحقائق العليا ، خذ مثلاً هذه الواقعة البسيطة « القول بأنى مقيم فى مدينة برلين — وهذا هو وجودى المباشر — تتوسطه تلك الرحلة الطويلة التى قمت بها الى أن وصلت الى هذه المدينة » (موسوعة فقرة ٦٦) ، بل انه ليذهب الى القول بأنه ليس ثمة شيء لا فى الأرض ولا فى السماء ولا فى الروح ، ولا فى أى مكان آخر ، لا يتضمن المباشرة والمتوسط معاً .. (راجع فى هذا كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٥٠ - ١٥١) .

لقد أراد هيجل أن يشيد صرحاً نصفه دينى ونصفه فلسفى — على حد تعبير كيركجور — فماذا كانت النتيجة .. ؟ كانت النتيجة ادخال الخلط والاضطراب فى الفلسفة والملاحوت فى آن معاً ، فلا هو استطاع تفسير الدين ، ولا هو استطاع تفسير الانسان ، خذ مثلاً نبل عواطفنا ومشاعرنا تجده يفسرها بأنها جزء من كل ، فهى لا يمكن أن توجد الا من حيث أنها جزء من كل : وهذا الكل هو حياتى ، لكن حياتى نفسها لا توجد الا بمقدار ما ترتبط بالأرضية الثقافية التى انتمى اليها ، والوطن الذى أنا مواطن فيه ، فأنا اذن ارتبط ارتباطاً عميقاً بالدولة التى أنا عضو فيها ، لكن هذه الدولة بدورها جزء فحسب من عملية تاريخية واسعة ، ونحن بهذا الشكل نصل الى فكرة الكل العينى الذى يحتوى الأشياء جميعاً ويفسرها (جان فال — فلسفات الوجود ص ١٤) مع أن هذا الكلى العينى لا يفسر شيئاً قط ، فهو بشهادة هيجل نفسه عقلى وموضوعى ، فكيف يمكن أن يفسر تلك العواطف والمشاعر

الذاتية التي لا هي عقلية ولا هي موضوعية ٠٠ ؟ كيف يمكن أن يخسر هذا الإنسان الجزئي الذي يعيش في مجتمع معين ويحمل عواطف وأسرا وأفعالات ، وخبايا قد لا يعرفها أحد سواه ؟ وإن قيل لنا أن هيجل يتحدث هنا عن حقائق موضوعية لا ذاتية : « فأى فائدة يمكن أن تعود على إذا اكتشفت ما يسمونه بالحقيقة الموضوعية ٠٠ ؟ أى فائدة ترجى إذا درست جميع المذاهب الفلسفية وأظهرت ما في كل مذهب من متناقضات وعدم اتساق ٠ ؟ أى فائدة تعود على لو أنني استطعت تطوير نظرية في الدولة ورتبت جميع التفاصيل في كل واحد ، وبنيت بهذا الشكل عالما لن أعيش فيه ٠٠ ؟ » (اليوميات ترجمة درو ص ١٥)
 ألم يقل السيد المسيح : « ماذا ينتفع الإنسان لو أنه ربح العالم كله وخسر نفسه ٠٠ ؟ » (مرقس : ٨ : ٣٦) فكيف يمكن إذن أن أتجه إلى معرفة العالم ٠٠ ؟ : « أن ما ينقصني في الحقيقة هو أن أرى نفسي بوضوح : أن أعرف ما يجب على أن أعمله — لا ما ينبغي على أن أعرفه إلا بمقدار ما تسبق المعرفة العمل بالضرورة .
 أن المهم هو أن أفهم مهمتي في هذه الدنيا ، ودرك تماما ما يريد مني الله أن أفعله ، أريد أن أجد حقيقة ، حقيقة تكون لي أنا : أن أجد الفكرة التي أكرس لها حياتي ومماتي ٠٠ » (اليوميات ترجمة درو ص ١٥)

فهل تستطيع الفلسفة الهيجلية أن تكون عوناً لي في الوصول إلى هذه الغاية ٠٠ ؟ كلا ، إن الفكرة الأساسية في هذه الفلسفة هي التوسط ، مع أن الفكرة الأساسية في المسيحية هي المفارقة (يوميات ترجمة درو ص ٨٩) وما التوسط ؟ هو ارتباط كل شيء بغيره وتفسيره في ضوء النسق بحيث يبدو كل شيء واضحاً ومعقولاً ، أي أن التوسط يرتبط بالتفسير العقلي ، أما المفارقة فهي هزيمة العقل ، هي ما لا يمكن للعقل تفسيره لأنها موضوع إيمان لا موضوع معرفة : وإلا فكيف يمكن للعقل — مثلاً — أن يفسر ظهور الأبدى في الزمان ؟ أعني كيف يمكن للعقل أن يفسر ظهور الله في التاريخ ٠٠ ؟ وكيف يمكن للعقل — مثلاً — أن يقبل الحقيقة الدينية التي تقول : أن هذا الرجل البسيط

التواضع الذى يبدو كغيره من الناس ويتحدث مثلهم هو ابن الله ؟
 (اليوميات ترجمة درو ص ١١١ — ١١٢) • وكيف يمكن للعقل — مثلا
 ثالثا — أن يقبل الحقيقة الدينية التى تقول ان مريم العذراء هى أم الاله ،
 أى عقل هذا الذى يمكن أن يفسر هذه المفارقة ؟

كلا ، يستطيع العقل أن يفسر شيئا ، ولهذا « يجب اغلاق فم
 العقل بالقوة ، بالخضوع للنظام ، وبالتهديد بالعقوبات الأبديّة ، فكل
 استنهام تمرد » • (جان فال دراسات كيركجوردية ص ١٨٢) فالعقل
 ان حاول التدخل فى الدين كان ذلك بمثابة القضاء عليه : « وأول من
 أقدم على الدفاع عن المسيحية هو فى الواقع يهوذا آخر ، فهو يخون
 الدين بقبله »^(١) • انه يقوض أركانه فى الوقت الذى يدعى فيه تأييده
 والدفاع عنه ، ليس فى الدين مجال لدفاع ، ولا مجال لأدلة أو براهين
 عقلية « وما طلبه اليهود من المسيح — وكثيرون غيرهم فيما بعد —
 من انه ينبغى عليه أن يبرهن لهم على ألوهيته هو مطلب لا يقبله عقل ،
 لأنه ان كان ابن الله حقا فان البرهان فى هذه الحالة سيفقد أمرا يدعو
 الى السخرية ، مثله مثل انسان يحاول أن يبرهن على وجوده الخاص ،
 ظاهرا أن وجود المسيح فى هذه الحالة هو عين ألوهيته (اليوميات
 ترجمة درو ص ٤) ثم « لمصلحة من نبحث عن البرهان ؟ الإيمان ؟
 الإيمان ليس فى حاجة اليه ، أجل ، بل انه لينظر الى البرهان على أنه
 عدوه » • (الحاشية ص ٣١ من الترجمة الانجليزية) • ان كل محاولة
 لعقلنة الإيمان تنتهى باقتلاع المسيحية من جذورها ، ولهذا كان الإيمان
 لازما للمفارقة • انه « قفزة فى اللامعقول » عليك أن تؤمن بلا عقل ،
 بل ان الإيمان يزداد كمالا وسموا كلما ازدادت معارضته للعقل •
 وهكذا أعاد كيركجور الى الأذهان من جديد عبارة « ترتليان » الشهيرة •

(١) المرض حتى الموت ص ٢١٨ •

S. Kierkegaard : « Sickness Vnto Vnto Death »

p. 218 Eng. Trans by W. Lowrie .

« أومن لأنه لا معقول » • والانسان الذى يريد أن يبرهن على الايمان
انما يريد — فى رأى كيركجور — أن يتعلم شيئاً أبعد هو أنه ليس مؤمناً •

وإذا كان الدين عند الفيلسوف الهيجلى هو كمال العقل البشرى
وتتوابع له فان الدين عند كيركجور هو — على العكس — عثرة أمام هذا
العقل ، وعلينا أن نلاحظ أن كيركجور لا يكتفى بجعل الدين فوق العقل
كما هو الحال عند بسكال ، لكنه يذهب الى أنه مضاد للعقل وطريق
الايمان يعلن هزيمة العقل « والحياة التى تعطى أملاً للروح هى ضد أمل
العقل » • والانسان لا يستطيع أن يتغلب على التعارض بين النسبى
والمطلق ، بين المتناهى واللامتناهى بين الانسان والله ، فنحن لا نجد بينهما
ذلك التجانس الذى تحدث عنه هيجل ، لكننا نجد تنافراً ومفارقة ، فهناك
هوة تصفر بدون انقطاع بين الله والانسان ، ويمكن للانسان أن يعبرها
بواسطة النعمة لكنه لا يستطيع أن يقضى عليها •

وإذا كان جوليفيه قد كشف عن جانب هام حين قال : « ان علينا أن
نلاحظ أن قسطاً كبيراً من مؤلفات كيركجور قد خصص للتأكيد على الدور
الذى يلعبه الايمان فى الاقترب من الاسيحية ، والطابع المعقود ،
واللامعقول للايمان واشكالاته مع هيجل مستمدة أساساً من هذه
القضية » (مدخل لكيركجور ص ٥٢) فان علينا فضلاً عن ذلك أن ننضع
فى اعتبارنا أن جانباً آخر من أشكاله مع هيجل مستمد من حياته
الشخصية ، وبصفة خاصة معارضته لفكرة هيجل فى التوحيد بين
الجوانى والبرانى أو بين الداخل والخارج أو الماهية والظاهر • فقد
وجد كيركجور أنه يخفى أسراراً لا يستطيع أن يبرهن بها ، ومن ثم
لا يمكن أن يتعمد ظاهره وباطنه فكيف يمكن أن يوافق هيجل على هوية
الداخل والخارج ، ولعل هذا ما دعا جان فال الى القول « بأن ما يفسر
معارضة كيركجور لهيجل هو قبل كل شيء شعوره بالسر .. » (دراسات
كيركجورية ص ١٦٢) ومعنى ذلك « ان نفوره من الفلسفة العقلية
الهيجلية لم يكن الا تعبيراً عما خبره فى نفسه وفى حياته مما لا يمكن

تعلقه ولا تعريفه » (د • فوزية ميخائيل سيرن كيركجورد ص ٣٤) •
ولا ينفي ذلك أن هناك جوانب دينية معينة دفعت كيركجورد الى رفض
التفسير العقلى الهيجلى ، لكننا نريد أن نضيف ان هناك جوانب أخرى
فى شخصية كيركجورد نفسه جعلته لا يستطيع قبول الطموح الهيجلى
لتفسير كل شىء تفسيراً عقلياً بحيث تخفى الجوانب الخفية وتتلاشى
الأسرار ، وكيف يمكن لكيركجورد أن يقبل هذه الفكرة وهو يعلم أن
بداخله أموراً لا يستطيع أن يكشف عنها أو يبوح بها : « ألم يعيش والده
طوال حياته مطلقاً على سره الرهيب ، على ذكرى تلك اللعنة التى أطلقها
ذات يوم ضد الله •• ؟ وهو نفسه ألم يمر بذلك : ألم يعط لنفسه
منذ طفولته صورة شخص آخر لم يكنه •• ؟ ألم يكن قد رأى سر أبيه
وسره الخاص الذى حرم عليه الخطوبة من روجينا أو لسن ، وسراً ثالثاً
ولد من السجن بين الآخرين ، ووضع بينهما حاجزاً لا يمكن عبوره •• ؟
وحياته نفسها ألا تظل أمامنا هى الأخرى كئى لا يمكن تفسيره •• ؟ »
(جان فال : دراسات كيركجوردية ص ١٦٢) • لقد كان كيركجورد
يشعر شعوراً قوياً بأن وجوده نفسه هو المأل الذى سينهال على
الهيجلية فيجعلها رماداً : أنا يا هيجل الدليل الحى على دحض فكرتك
عن هوية الداخل والخارج ، فأنا أظهر غير ما أبطن ، وأنا أحمل أسراراً
لا أستطيع أن أبوح بها ، بل ان « عزائى : أن أحداً لن يستطيع بعد
وفاتى أن يجد بين أوراقى تفسيراً واحداً لما كان يملأ حياتى كلها
لن يجد الكلمات التى تفسر له كل شىء •• » (اليوميات ترجمة
درو ص ١١٥) •

ويمتد كيركجورد أن كل انسان يحمل بدوره أسراراً لا يستطيع أن
يبوح بها ومن ثم فكل انسان دليل جديد على خطأ الفكرة الهيجلية :
« لقد حدث لك بلا شك — يا عزيزى القارئ — ان سألت نفسك عما
إذا كانت القضية الفلسفية المشهورة التى تقول أن الداخلى هو
الخارجى — قضية صحيحة • وأنت نفسك قد حملت بين جوانبك —
بغير شك — سرا كنت تشعر أنه يعز عليك أن تقوله لأحد أو أن تنتقله

للآخرين • وربما وضعتك ظروف حياتك بين أناس كنت تشعر أنهم
منظون على سر لا تستطيع النفاذ إليه » (٢٧) •

لم تستطع الفلسفة الهيجلية اذن تفسير الدين لايانها بالعقل
مع أنه لا يمكن تفسير الدين تفسيراً عقلياً • فليس في الدين معرفة وانما
عاطفة وحب وايمان ومن هنا قال السيد المسيح « الذي يحبني يحبه أبى :
وأنا أحبه وأظهر له ذاتي » (يوحنا ١٤ : ٢١) وذلك يصدق على كل
شيء آخر فما يحبه المرء يظهر له نفسه ، والحقيقة تظهر نفسها لكل من
يحبها •• (يوميات ص ٢٧٤) • ولهذا قال المسيح من يحبني ولم يقل
من يعرفني ، بالحب وحده تؤمن لا بالمعرفة ، بالقلب لا بالعقل •

واذا كانت الهيجلية قد فشلت في فهم الدين فقد فشلت كذلك في
فهم الانسان ولا أدل على اخفاقها من تمسكها بهوية الداخل والخارج •
فضلا عما تذهب اليه باستمرار من توفيق ومصالحات بين المتناقضات ،
مع ان الانسان يعيش بين هذه التناقضات في توتر دائم • ومع ذلك
كله فقد انتشرت الهيجلية انتشارا واسعا حتى سيطرت على الكنيسة
اللوثريّة التي ينتمى اليها كيركجور نفسه ، واندفع العصر الى الاعتزاز
بالعقل والايمان به حتى بدا أمام كيركجور وكأنه مغرور « في طين العقل »
على حد تعبيره • يقول : « هل حدث لك أن رأيت قاربا جانحا في
الطين •• ؟ انه يستحيل عليك في الغالب أن تجعله يعم من جديد —
يستحيل عليك أن تدفعه اذ لا توجد مدارة يمكن أن تصل الى العمق
بحيث تستطيع دفعه من جديد • تلك هي حال الجيل كله ، ذلك الجيل
الملتصق بطين العقل ، ولا أحد يحزن عليه ، ولن تجد فيه الا غرورا ورضا
ينبعان دائما من خطايا العقل •• » (اليوميات ص ٤٦١) •

S. Kierkegaard : Either ...or « val I , p. 3 Eng . (٢)
Trans by W0 Lowrie .

من المجرّد .. الى العيني

لقد حاول هيجل تفسير الواقع تفسيراً عقلياً ، وهى محاولة محكوم عليها بالفشل منذ البداية لأنها تهدف الى اخضاع الواقع للمنطق صارمة أما الأفراد الموجودين وجوداً حقيقياً وهذا منطال ، لأن المنطق : « لا زمانى » بمعنى أنه ينظر الى الأشياء من وجهة نظر أبدية كما يقول «سبنوزا» ، فى حين أن الواقع « زمانى » متحرك ، وفضلاً عن ذلك فإن المنطق يخضع لضرورة فوجودهم عابر زائل وليس ضرورياً ولا منطقياً . وما هى النتيجة التى انتهت اليها الهيجلية فى محاولتها تفسير الواقع تفسيراً عقلياً .. ؟ النتيجة هى أن هيجل حول فى النهاية هذا الواقع العينى الحى الى مجموعة هائلة من التصورات العقلية والمفاهيم المجردة ، وبإلبيت الأمر وقف عند هذا الحد ، لكنه لم يحترم هذه التصورات نفسها فقد تركها تتلاشى وتنفقد نفسها بنفسها . فكل تصور عنده يتحول الى تصور آخر ، ولا شئ يبقى قائماً أما ألعابه السحرية ، بل كل شئ يتغير بين أصابعه . وهكذا أدت محاولته ترجمة الوجود الى لغة عقلية الى إلغاء الوجود ، مثله مثل الطبيب الذى أراد أن يزيل عن المريض حرارته فأزال عنه حياته أيضاً ! أجل « لقد أدت محاولته الى إلغاء الانسان تماماً لأنه ليس ثمة انسان يمكن أن يوجد وجوداً ميتافيزيقياً ، ولا أحد يمكن أن يوجد وجوداً عقلياً ضرورياً ، لكن الانسان يوجد وجوداً عارضاً ، تلك حقيقة أساسية فى حياة الوجود الفرد ، وتاريخ حياته عارض تماماً ، فمن الممكن أن يحدث أى شئ لأى شخص ، ومعنى ذلك ان تاريخ الحياة ليس الا سلسلة من الأحداث العارضة .

وفضلاً عن ذلك فإن الفيلسوف الهيجلى نتيجة لتفكيره العقلى المستمر فى الوجود نسى أن يعيش ، مثله مثل من كلف بتنظيم حفل فقام بدعوة الناس جميعاً ونسى أن يدعو نفسه ! ولن تجد فى هذه الفلسفة الكائن الحى الذى يخاطب الكائن الحى لكنتك ستجد الميت الذى يحاول

فهم الميت ، وسبب ذلك كله حرص هيجل على التجريد ، تجريد الوجود فيفقد بذلك وجوده : مع أن الوجود هو أن تعيشه لا أن تتعقله ، أن تخبره لأن تفكر فيه : « ما المقصود بالفكر المجرد ؟ » انه الفكر بلا مفكر ، فالفكر يتجاهل كل شيء ما عدا الفكر ، فالفكر وحده هو الموجود وهو الموجود في وسطه الخاص . وما المقصود بالفكر المعيني . ؟ انه الفكر في علاقته بمفكره ، في علاقته بشيء جزئي معين هو الذي يفكر . » (الحاشية ص ٢٩٦ من الترجمة الانجليزية) . هكذا ابتعدت الهيجلية عن الواقع المعيني الحى حين أرادت أن تفهم الوجود وأن تفسره بدلا من أن تعيشه وتخبره ، « ان شيئا واحدا كان يفلت من هيجل باستمرار ، وهو : ما الذى يعاش ، أو ما الذى ينبغى علينا أن نعيشه » . (اليوميات ترجمة درو ص ١٧٥) . ولهذا فقد سمح هيجل لنفسه أن يتحدث عن أفكار لم يعيشها قط ، وعن موضوعات لم يخبرها على الاطلاق ، وانه لمن عجب أن نجد المفكرين والكتاب يسرون فى ركابه حتى لقد « أصبح تأليف الكتب فى عصرنا هذا عملا بائسا ، فالمؤلفون يكتبون عن أشياء لم يفكروا فيها قط ، ولم يخبروها على الاطلاق ومن هنا فقد قررت أن أقرأ فحسب مؤلفات أولئك الذين قتلوا أو كانوا فى خطر بطريقة ما . . » أى مؤلفات أولئك الذين خبروا الحياة وكتبوا مؤلفاتهم بدمائهم « ولو أن هيجل كتب منطقته كله ثم قال بعد ذلك فى التصدير : « ان ذلك لم يكن سوى تجربة للفكر ، وأنه قد سلم فى أماكن كثيرة بأمور قبل أن يبرهن عليها ، لكان فى هذه الحالة أعظم مفكر ظهر على وجه الأرض على الاطلاق ، أما بوضمه الزاهن فهو ليس الا ملهاة . » (اليوميات ترجمة درو ص ١٣٤) .

بناء المذهب . .

هدف هيجل من ذلك كله أن يجمع التصورات التى شجكلها عن الانسان والتاريخ والدين والواقع فى نسق متكامل يطلق عليه اسم : المذهب ، أى أن يحاول اقامة مذهب فى الوجود عن طريق التصورات

المجردة ، مع أنه يستحيل إقامة مذهب فى الوجود على الإطلاق :
« ان الفكرة المذهبية هى هوية الذات والموضوع ، هوية الفكر والوجود ،
مع ان الوجود من ناحية أخرى هو انفصالهما » (الحاشية ص ١١٢)
المذهب منق والوجود متفتح ، المذهب متصل والوجود منفصل
شيف يلتقيان !

والحق انه لا يستحيل فحص قيام مذهب الوجود ، بل انه يستحيل
قيام مذهب آيا من نوعه . اذ تعترض سبيل هذه المحاولة عدة عقبات .

أولا : كيف يمكن أن يبدأ المذهب ؟

ثانيا : كيف يمكن لمثل هذا المذهب أن ينتهى ؟

شيف يمكن للمذهب أن يبدأ ؟ تلك فى الواقع احدى المشكلات
التي واجهت هيجل ، لكنه أخذ يدور حولها ثم انتهى بالغائها تماما زاعما
أن مذهب لن يبدأ من افتراضات سابقة لكنه يبدأ بداية مطلقة ، بداية
موضوعية خالصة هى ما أطلق عليه اسم « الوجود الخالص » . لكن اذا
كان هيجل نفسه يعترف بأن الفكر حركة لا متناهية فكيف استطاع هو
أن يوقف هذه الحركة لكي يبدأ مذهب ؟ ومن ثم فالمذهب لا يمكن
أن يبدأ الا بفعل واختيار لا ضرورة فيهما ولا منطق لهما ، والقرار الذى
يتخذه هو قرار ذاتي ، وهو لأنه ذاتي ، فهو شيء . فكيف يتسنى لهيجل
بعد ذلك كله أن يتحدث عن بداية موضوعية ومطلقة ؟ كيف يمكن له
بعد ذلك كله أن يتحدث عن بداية بدون افتراضات سابقة ؟ كلا ،
« ليس ثمة شيء اسمه بداية بلا افتراضات سابقة ، لأنه حتى اذا لم
نفترض شيئا آخر على الإطلاق ، فان الفعل الذى أجرد فيه هذه
البداية من جميع الافتراضات الأخرى هو نفسه مفترض ؟ » .
(اليوميات درو ص ١٣٤) . تلك هى مشكلة البداية ، وهى فى رأى
كيركجور كعب أخيل فى الفلسفة الهيجلية . (انظر فى مشكلة البداية
الهيجلية كتابنا النهج الجدلى عند هيجل ص ١٥٦ وما بعدها) .

وإذا كانت البداية مشكلة لم يستطع هيجل أن يتغلب عليها وانتفى
انى البدء بطريقة تعسفية بالوجود الخالص : فان النهاية لا نقل عن ذلك
تسفا . فأين يمكن أن نجد نهاية هذا المذهب ؟ أما هيجل فهو يذهب
الى أن النهاية هي وصول الروح المطلق الى الشعور بذاته ، وأين يمكن
أن يتم له الشعور بذاته ؟ فى فلسفة هيجل !!

ان نهاية المذهب كان يمكن ان توجد فى الأخلاق التى أهملها هيجل ،
لكن الهيكلية تتجه بالضرورة الى الماضى ، انها تركز وتفتقر . وهى
لهذا تلغى الأخلاق وهى كذلك تلغى المعرفة الحقة ، لأن المعرفة الحقة هي
معرفة دينية أخلاقية .

وإذا كانت البداية والنهاية ممتنعين بهذا الشكل فما الذى نجده
فى الوسط ؟ فى وسط المذهب ان تجد شيئاً سوى أفكار الانتقال
أو العبور ، والسلب والتوسط ، وهى أفكار ترغم أنها تفسر كل شيء ،
لكنها فى الحقيقة لا تفسر شيئاً قط . كل شيء عند المذهب الهيجلى
يجب أن يكون واضحاً لكنه فى الحقيقة يترك كل شيء غامضاً : ثم اذا لم
تكن أفكار مثل العبور والانتقال والسلب والتوسط افتراضات سابقة
فماذا عساها أن تكون ؟

انظر الآن خلف هذا الركام الهائل الذى يطلقون عليه اسم
المذهب فماذا تجد ؟ تجد فردا يكافح من أجل اقامة مذهب ، أعنى انك
ستجد وراء الصرح الهيجلى هيجل نفسه ، هيجل الانسان ، هيجل الفرد ،
الذى بوجوده ذاته وتوقه الى تشييد مذهب يقدم الدليل على كذب
المذهب كله ، أعنى ان هيجل كان يعيش فى مقولات تختلف أتم الاختلاف
عن تلك المقولات التى يفكر فيها .

ثم هب أننا سلمنا — رغم ذلك كله — بأننا استطعنا أن نبني مذهباً
لبناته الأفكار المنطقية والتصورات العقلية ، فأى قيمة يمكن أن تعود

علينا من تشييد مثل هذا المذهب .. ؟ لا شيء على الاطلاق لأن الوجود فى صميمه انفصال ، انفصال الموجودات بعضها عن بعض ، وانفصال الموجود عن اللامتناهى ، كما انه انفصال داخل لحظاته الذاتية ، فليس ثمة اتصال بين فترات الحياة ، بل ينتقل الموجود بين فترة وأخرى بقفزات وانقلابات وثورات تحمله على اعتناق موقف كان يعتنق نقيضه من قبل . ومن هنا نجد الفيلسوف الهيجلى بحياته الخاصة وبوجوده الحقيقى ينفصل أتم الانفصال عن المذهب الذى شيده : « ان أغلب بناء المذاهب ، من حيث علاقتهم بمذاهبهم — أشبه ما يكونون برجل ابتنى قلعة هائلة ، ثم عاش فى كوخ مجاور ، فهم لا يعيشون فى أبنية مذاهبهم الهائلة .. » (٢) .

شُلُجْ يقدم البداية ..

واذ كان التعارض واضحا بهذا الشكل بين كيركجور وهيجل : « فلا يقل عن ذلك حقيقة أن نقول ان كيركجور وهيجل يتفقان فى نقاط أساسية ، وهذا الاتفاق يدل فى معظم الأحيان على الأثر القوى العميق الذى تركه هيجل على فكر كيركجور ، (جان فال دراسات كيركجوردية ص ١٣٦ — ١٣٧) . لكن اذا كان هناك اتفاق بين الرجلين على نقاط أساسية — كما سنبين فى الجزء الأخير من المقال — فكيف نفسر الحملة العنيفة التى شنها كيركجور على هيجل .. ؟

لا شك ان جانباً من هذه الحملة يرجع الى فهمه للديانة المسيحية من ناحية وإلى حياته الشخصية ومزاجه السوداوى من ناحية أخرى ، غير أن هناك جانباً آخر « فاذا كان كيركجور يهاجم هيجل بعنف أحياناً ،

(٢) اليوميات ترجمة درو ص ١٥٦ .

S. K. The Journals p. 156 Eng. Trans. by A.

Dru.

فان ذلك يرجع الى انه لم يتعرف عليه عن طريق القراءة الشخصية المباشرة لؤلفاته ، لكنه استمد أغلب أفكاره عنه ، ورسم لنفسه صورة لهيجل من المحاضرات التي كان ينقيها شلنج العجوز الذى كان قد امتلا حقدًا بعد أن طبقت شهرة هيجل الافاق فأفل نجمه » (ف • كوفمان « هيجل » ص ٢٨٨ — ٢٨٩ وانظر كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل ص ٣٧٥) • فقد استمع كيركجور الى محاضرات شلنج عام ١٨٤١ وبهره حديثه فكتب فى يومياته (٢٢ فبراير عام ١٨٤١) يصف حالته آنذاك : « أنا سعيد سعادة لا توصف لسماعى محاضرة شلنج الثانية ! حتى اننى تنهدت طويلا بما فيه الكفاية ، وتنهدت الأفكار بداخلى ، فهو حين نطق بكلمة « الواقع » — وهو يتحدث عن علاقة الفلسفة بالواقع — قفز جنين الفكر بداخلى فى فرح كما قفز الجنين من قبل فى « بطن اليصابات »^(٤) • وفى استطاعتى أن أذكر تقريبا كل كلمة قالها منذ هذه اللحظة •• » (اليوميات ترجمة درو ص ١٠٢) • صحيح أن اعجابه هذا بشلنج لم يستمر طويلا ، اذ سرعان ما خاب أمله فيه فكتب يقول : « ان شلنج يهذى بلا انقطاع من حيث العمق والانتساع فى آن معا •• » ! لكنه لم يستطع أن يتخلص تماما من أثر الانتقادات التى كان يوجهها الى مذهب هيجل • ولو اننا ذكرنا بعض هذه الانتقادات لاتضح لنا فى الحال ان كيركجور احتفظ بها جميعا ، فالفلسفة الهيجلية — على ما يقول شلنج — تتحرك فى مجال تصورى خالص حتى انك لن تجد فيها الا السكون المطبق ولو انك كشفت عن حركة فيها ، فان مردها فى النهاية الى الفكر ، ويرى شلنج أن العكس هو الصحيح : ففكرة الصيرورة ليست فكرة عقلية خالصة لكنها مستمدة من التجربة عن طريق الحدس ، ولهذا فان التجربة تأتى أولا ثم تأتى المفكرة بعد ذلك •

وفضلا عن ذلك فان شلنج هو الذى انتقد فكرة امكان قيام مذهب

(٤) « اليصابات » هى زوجة زكريا وام يوحنا المعبدان قارن : انجيل لوقا : الاصحاح الأول : ٤١ •

بغير افتراضات سابقة ، وهو يذهب أيضا الى أن الفلسفة العقلية ليست
الافلسفة سلبية خالصة أما الواقع الذي تدعى استخلاصه فهو ليس
الواقع المجرد ، أعني بعد أن تحول الى مجموعة من التصورات ،
بل ان الله نفسه يصبح عند هذه الفلسفة مجرد تصور ، وهكذا كان
الله عند شلنج هو الصخرة التي يتحطم عليها كل فكر عقلي . أضف الى
ذلك انه أن هناك كثيرا من الأفكار التي يتفق فيها كيركجور وشلنج كفكرة
الوجود ، وأهمية الاختيار والعلاقة بين الله والفرد . الخ (راجع
جان فال دراسات كيركجوردية حاشية ص ١٣٦) .

معقولية اللامعقول

لقد تمرد كيركجور ضد هيجل الذي كان يطمح الى عقلنة كل شيء ،
وأراد على العكس ان يبدأ من اللامعقول والمحال والمفارقة ، لكن هل
استطاع كيركجور حقا ان يتخلص تماما من المعقولية الهيجلية التي
كان يحار بها ؟

لا شك أنه اذا كان الايمان المطلق بالعقل عند الهيجلية ، كان هو
نفسه عملا لا معقولا « فان دعوة كيركجور الى اللامعقول تحمل في
جوفها عنصرا عقليا بارزا » ولم يكن بوهلين Böhlin مخطئا حين كتب
يقول ان لا معقولية كيركجور تتضمن بشدة عنصرا عقليا ، والواقع ان كل
لا معقولية طبقا للجدل الطبيعي للروح البشرى تخفى بطريقة ما ضدها ،
وما يصاد التصورية هو في الغالب تصوري في صراع مع نفسه «
(جان فال دراسات ص ١٤) . وليس من شك في أن دعوة كيركجور الى
اللامعقول كانت صدى لما يعتل في نفسه من صراع بين الميل العقلي
التحليلي الدقيق دقة مذهلة والذي كان يسعى رغم ذلك الى لقاء مجموعة
من الأسرار الغامضة في صورة « المفارقة » و « اللامعقول » وبين رغبته
العميقة في اخضاع العقل للايمان « ذلك العقل الذي ما فتىء يلج على
حقوقه عند كيركجور . وهذا الصراع يمكن رؤيته في المصطلحات التي
نجدها أحيانا عنده » (جوليفيه : مدخل لكيركجور ص ٥٣) .

وإذا كان كيركجور « قد وجد موضوعا ممتازا للسخرية في محاولة هيجل فهم ما لا يفهم ٠٠ » (د ٠ فوزية ميخائيل ص ٧٣) الا يحق لنا أن نتساءل : ألم يحاول كيركجور نفسه فهم ما لها فيهم وتفسير ما لا يمكن تفسيره بحيث لا يكون ذلك موضوعا ممتازا للسخرية من هيجل وحده ؟ لقد كان هو نفسه على وعى بالمتزلزل الذي ينحدر اليه رغما عنه حين يقول : « لقد حاولت البرهنة على ضرورة المفارقة ٠٠ » لكن اذا كانت المفارقة ضرورية فكيف يمكن بعد ذلك أن تظل مفارقة ٠٠ ؟ انها تظل مفارقة ذاتية طالما اننا نجهل انها ضرورية لكن اذا عرفنا انها كذلك فكيف يمكن أن تظل مفارقة ٠٠ ؟ بل كيف يمكن أن تظل لا معقولة ٠٠ ؟ ثم ليس تحديد المفارقة هو نفسه محاولة لتفسيرها ، والا فكيف يمكن أن نميز المفارقة بما هي كذلك ٠٠ ؟ فضلا عن ذلك : « ألم يستسلم كيركجور لشغف تفسير ما لا يمكن تفسيره على حد تعبير ليون شينوف Léon chestov ٠٠ ؟ كما هي الحال مثلا في عقلنة الخطيئة الأصيلية ؟ وكيف يستطيع المرء أن يتجنب اعطاء معنى واضح للألفاظ التي يصاغ فيها ما لا يمكن تفسيره ، وما هو محال ولا معقول ٠٠ » (جوليفيه : مدخل ص ٢٢٠ — ٢٢١) •

ان كيركجور يبارض بعنف التفسير الهيجلي للدين والانسان ، أما بالنسبة الى الدين فاننا نجد كيركجور يركز باستمرار على الطابع اللامعقول للايمان ، وعلى أن حقائق الدين ليست فقط فوق العقل كما ذهب بسكال لكنها ضد هذا العقل ، ولقد انبهر بعض الباحثين بهذه الفكرة فاعتقدوا . أنه « بفضل هذا التطور استطاع كيركجور ان يفهم بطريقة أفضل من معظم الفلاسفة احدى مشكلاتنا الأساسية — وهي المشكلة التي يواجهها الإنسان الحديث حين يريد ان يقبل الايمان الديني بالمسيحية بصفة خاصة » (رويتشك « الوجودية ما لها وما عليها » : ص ٥٦) غير أن هذا الحكم فيه الكثير من التسرع ذلك لأن كيركجور وقع في خطأ أساسي هو الذي جعله يضع المشكلة بأسرها وضعا زائفا : « أما

هذا الخطأ فهو أنه وحد فى هوية واحدة بين عمليتين مختلفتين أتم
الاختلاف :

الأولى : البرهنة العقلية على شئ يجاوز العقل •

الثانية : البرهنة العقلية على مبررات الايمان بشئ ما يجاوز
العقل • وخط كيركجور ينكشف تماما فى النصوص التى يعارض فيها
أية محاولة « للبرهنة على المسيحية » وادانته المستمرة لكل دفاع
عنها •• « (جوليفيه ص ٥٦) •

وهو يأخذ على هيجل أنه لم يفهم حقيقة المسيحية ، فيقول :
« لا أستطيع أن منع نفسى من الضحك كلما فكرت فى تصور هيجل
للمسيحية » (اليوميات ترجمة درو ، ص ٣٧٢) فكيف تصورها هو ؟ •
« المسيحية عند كيركجور هى دين لا انسانى لأنها تعارض الغريزة
الطبيعية عند الناس ، كما تعارض ما ينشده البشر من سعادة فى هذه
الدنيا ، وتطلب العكس تماما : موت العالم والتركيز على الحياة بعد
الموت ؟ • (ف • برانت « كيركجور » ص ٦٩) •

أما القول بأن هيجل أخطأ فى فهمه للانسان لأن كل انسان يحمل
فى داخله سرا لا يستطيع أن يبوح به فكيف يمكن أن تصدق فكرة هيجل
فى هوية الداخل والخارج •• الخ فلسنا نريد أن نقف طويلا عند التساؤل
عما اذا كان كيركجور يحمل سرا بداخله لم يكشف عنه قط . (يقال
انه مضاجعة والده لخدمته بعد وفاة زوجته بقليل — وهو بذلك لا يصبح
سرا) فسواء أكان كيركجور قد كشف رغبا عن أسرارهِ جميعا كما يعتقد
بعض الباحثين ؛ أم أنه حمل معه سره الى القبر كما يقول جان فال
(دراسات ص ١٦٢) — أقول سواء صح رأى هذا الفريق أو ذاك ، فإننا
سنكتفى بطرح هذا السؤال : ألا يستطيع الباحث من خلال قراءته
لؤلغات كيركجور أن يكشف عن الجانب الداخلى فى شخصيته ؟ وبمعنى

آخر ألا تدل مؤلفات كيركجور بما فيه الكفاية عن جانبه الداخلى ؟
الا تعبر مؤلفاته عن شخصيته ذاتها بحيث تصدق الفكرة الهيجلية فى
التوحيد بين المظاهر والباطن ؟

وإذا سلمنا جدلا بأن كيركجور كان يحمل فى داخله سرا لم يكشف
عنه فهل يعد ذلك دليلا على خطأ الفكرة الهيجلية ؟ وما المقصود
باتحاد الجوانب والبرانى ؟ المقصود هو أن الجانب الداخلى أو الماهوى
لا بد أن يظهر . ولا يعنى ذلك أن كل العناصر الداخلية لا بد أن تتجلى
فى السلوك الخارجى بل المقصود هو أن العناصر الماهوية أو الجوانب
الجوهريّة هى التى تظهر وتتكشف فى أنماط السلوك الخارجى ،
وما لا يتكشف من الجوانب الداخلية لن يكون له فى هذه الحالة أية
قيمة . فما يظهر هو الماهية ، والمظاهر ينم عن الماهية كما يقول
هيجل . وفى اعتقادى أن الباحث يستطيع أن يتعرف على الجوانب
الداخلية عند كيركجور بما فيه الكفاية من خلال كتاباته . بل إن الحاحه
على أن يحمل سرا لن ييوح به هو فى حد ذاته كشف عن هذا السر .
وهو إحياء للباحثين بالتفتيح عنه ، وهذا ما قاموا به فعلا حتى عرفوا
قصة والده مع خادمته .

أما سر أبيه فقد أصبح ذائعا مشهورا (حين لمن الله من فوق
ربوة وهو طفل صغير) ، وقد كشف عنه الرجل المعجوز لابنه . ولست
أدرى كيف يمكن أن يعد ذلك سرا وهناك إجماع على أن هذه الواقعة
كنت تتحكم فى سلوكه كله ؟ !

المجرد .. والعينى

وكيركجور يميب على الفكر الهيجلى أنه يعيش فى عزلة بين الناس
لا يعلم عن مشكلات الحياة شيئا ، لكنه يحيا فى عالم خيالى يضمنه هو ،
وهو مفكر لو اطلعت عليه للثت منه رعبا : « شخص ذاهل ذو وجه
حزين ، يعيش بطريقة خيالية فى عالم من المجردات ، ناسيا مطالب

الوجود عليه ، وهو حين يفقد نفسه فى عالم التجريد. هذا ، لا يحتفظ بذاته الخاصة الا كما يحتفظ المرء بمصاه » . (ف . برانت كيركجور ص ٦٣) .

أهذا هو حقا الفكر الهيجلى أم أن كيركجور يتحدث عن نفسه ؟ .
أصبح أن الفكر الهيجلى لم يكن يهتم بمشاكل الوجود . وانما انصب اهتمامه على مشكلاته وهمية يفتلقها بفكره المجرد ؟ ولو سلمنا بذلك جدلا ، فأين كان يعيش هو ؟ « لم أعش قط بالمعنى الانسانى لهذه الكلمة . . لكنى كنت فكرا من البداية الى النهاية » (كتابه وجهة نظر . ترجمة لورى ص ٨٠) .

والواقع أن شخصية كيركجور — رغم ظاهرها الذى يوحي بالعكس — كانت مثلها مثل شخصية « نيتشه » ضحلة التجارب ، صلتها بالواقع الحسى هزيلة ، وخبرتها بالحياة سطحية ، غير أن الانقراض الى التجارب الحية يعوضه عندها تجسيم للمشكلات الفكرية واضفاء الحياة عليها ، فكل ما فى هذه التجارب من عنف كان راجعا الى أنها هى وحدها مدار حياته ، والى أنه قد وجه اليها وركز عليها من باطن ذاته شحنات عاطفية وانفعالية جعلتها تبدو مليئة بحق (د . د . فؤاد زكريا « نيتشه » ص ١٥ ، ص ٣٨ من الطبعة الأولى) وكيف يمكن أن يقال خلاف ذلك عن حياة يمكن أن تعد تجاربها كلها على أصابع اليد الواحدة ؟ . يقول جان غال فى هذا المعنى : « لقد كان روتنك على حق تماما حين كتب يقول « ان هذه الحياة (أى حياة كيركجور) فى مجموعها فقيرة الاحداث الخارجية ، لكنها مثقلة على ثروة فى الأفكار لا نظير لها . . » (دراسات كيركجوردية ص ٤٦) .

لكن علينا أن نلاحظ أن ثروة الأفكار هذه انما جاءت عن طريق اثناء الفكر وبعث الحياة فيه لا عن طريق امتلاء الحياة واستخلاص الفكر منها فنحن نجده يتوقع على مشكلاته الخاصة يجتريها صباح مساء .

والنتيجة الطبيعية هي الفرار من الحياة ، والابتعاد عن واقع الناس
الحى ليجد ملاذه فى الدين : « سوف أبتعد عنهم ، أولئك الذين لا هم
لهم سوى المتلصص عما اذا كان المرء قد ارتكب نقيصة بطريقة ما ، سوف
أذهب اليه وحده : الى « السيد » الذى ينتهج بهجة عظمى بعودة التائب
أكثر مما ينتهج لتسح وتسعين حكيماء ليسوا بحاجة الى التوبة » .
(اليوميات ترجمة درو ص ٤٣) .

والحق أن المرء ليعجب أشد المعجب حين يتحدث كيركجور عن هيجل
الفيلسوف الانزال الى الضال فى عالم المجردات والذى لا يدرك عن عالم
الواقع شيئاً ! فى الوقت الذى كان فيه الفيلسوف الألماني يعيش فى
قلب عصره وما فيه من أحداث ومشكلات ، ولم ينزل قط عن ثيارات
العصر بل كان شغله الشاغل تحليل العوامل السياسية والاجتماعية
والاقتصادية التى تساهم فى تشكيل الأوضاع الاجتماعية ، وكيف يمكن
ان يكون فيلسوفاً منعزلاً ذلك الذى يخبرنا ان قراءة الصحف هى صلاة
الصباح بالنسبة للانسان الحديث . . ؟

وأين كان يعيش كيركجور . . ؟ ألم يكن أكثر الناس عزلة
وتفرداً . . ؟ ألم يكن هو « الأوحـد » و « الفريد » و « المستثنى »
و « الخارق للمعادة » ؟ ألم يشعر أنه شهيد يصبق الشعب على وجهه
لأنه لم يهبط الى مستواه ؟ ألم يتحدث عن « الرعاى » و « السوق »
و « الدهماء » و « البهائم البشرية » . . أولئك الذين يضايقون الآخرين
كالذباب . . ؟ (اليوميات درو ص ٢١٢) ألم يسبب فى الحديث عن
نفسه كعقيرة فريدة « لا نظير لها وبين المعاصرين » وكشهيد للحق ؟ ألم
يجد العزاء فى أنه كان « ذبيحة للآخرين » وأنه ضحى بنفسه لى يتقدم
الفكر . . ؟ (٥) .

(٥) تارن : امام عبد الفتاح امام « كيركجور : رائد الوجودية » ص ٢٢٣
دار الثقافة .

« من الناس من تكون مهمتهم أن يكونوا ذبيحة للآخرين بطريقة
أو بأخرى حتى يجعلوا الفكر يتقدم ، وأنا بصليبي الخاص أحد هؤلاء
الناس » (اليوميات ترجمة درو ص ٩٠) •

فلسفة كيركجور اذن فلسفة انعزالية تنشد « الـواحد »
و « المستثنى » — وليس ذلك مما يهمننا في ذاته ، لكن الذى يهمننا منه
هو أن نتساءل هل هذه الفلسفة هى التى تكشف حقا عن طبيعة الانسان
الفرد ؟ ان « ما تلح عليه وجودية كيركجور هو الحرص على التفرد ،
كيما يكون الفرد موجودا بمعنى الكلمة ، ولهذا فهى تدعو الى العزلة تلك
العزلة التى يشعر فيها الانسان بفرديته واتصاله مع المطلق ، وتأتى
أنصاف الطول والمجتمع اذ أن المجتمع لا يعين على تحصيل الفردية ،
بل هو على خلاف ذلك يعمل على تقويضها ••• » (د • فوزية ميخائيل
ص ٨٣) • والسؤال الآن هو : هل هذا الفرد الذى يعتزل الناس
ويكتفى بالخلوة مع المطلق هو الفرد الموجود الحقيقى ، أم أنه الفرد
المجرد الذى صنعه الخيال ؟ صحيح أن الدعوة الى اذابة الفرد فى المجتمع
دعوة باطلة لأنها تطمس معالم الشخصية الفردية •

واذا كان كيركجور تمت وطأة الهجلية يجعل من الافكار العامة
موضوع تفكيره ، فانه لا يقف عند هذا الحد لكنه يحاول أيضا الربط
بينها • بمعنى أننا نجد لديه ميلا مستمرا الى فكرة الاتصال لا يعنى
أن الشخصية الحقيقية هى شخصية الفرد المعتزل والمتصل بالمطلق (٦) •

ان هذا القول فيه من التجريد قدر ما فيه من الخطأ فليس هناك
مثل هذا الانسان « الأوحد » أو « الفريد » الذى يستطيع أن يقطع
علاقاته بالناس وبالمجتمع ليكشف عن « طبيعته الحقيقية » فى خلوة مخ

(٦) نفس المرجع ص ٢٢٩ •

المطلق ، بل انه فرد من نسج الخيال . واذا كان كيركجور « لا يعبأ بكل المشكلات ومجالات البحث التي تتعالج الانسان بوصفه فردا في جماعة ٠٠ (نفس المرجع ص ٧٥) فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك انه اهتم بمشكلات الانسان ؟ وهل يمكن للانسان الا أن يكون فردا في جماعة ؟ وهل الفرد الذي عالجه هيجل في « فلسفة الحق » بوصفه مواطنا في دولة له حقوق وعليه واجبات ، ويرتبط بغيره من الناس بشبكة هائلة من العلاقات — هل هذا الانسان انسان مجرد صنعه هيجل بخياله ، أم أن الانسان المجرد هو « الاوحد » و « الخارق للعادة » والمستثنى ؟ ألم تكن الآنسة « كاتى نادلر » اذن على حق في مقارنتها بين الذاتية الخصبة عند هيجل والذاتية الفاسدة عند كيركجور ؟ ألم تكن على حق في قولها ان كيركجور يسير بين أضداد مجردة ويتحدث عن تصورات تجريدية في الوقت الذي استطاع فيه هيجل أن يوحد بين الحدود لأنه يراها في طابعها العيني ؟ ألم تكن على حق أخيرا ، في مقارنتها بين الهيجلية كمذهب للخلق ، والكيركجور كمذهب للسقوط ؟ ان المرء ليجد في حديثها « نظرات فيها الكثير من النفاذ » (جان فال — دراسات ص ١٦٧) .

مذهب مسيحي ٠٠٠

لا شك أن كيركجور كان لديه ميل خفي لاقامة مذهب مسيحي ، رغم معارضته الشديدة للمذهب والنسق الفلسفي بصفة عامة ، فقد استهوت « المذهبية الهيجلية » رغما عنه ، ولهذا نجده في كثير من الأحيان يعالج تصورات مجردة ومفاهيم عامة ثم يحاول بعد ذلك أن يربط بينها ، يقول : « سوء حظي ٠٠ انني حيثما أوجد لا أنشغل بالجزئى لكنى أنشغل باستمرار بمبدأ وبفكرة . ان الغالبية العظمى من الناس — على أحسن الفروض يفكرون في الفتاة التي ينبغي عليهم أن يتزوجوا منها ، أما أنا فقد كتب على التفكير في الزواج من حيث هو زواج ، وهكذا في بقية الاشياء ٠٠٠ » (اليوميات ص ٣١٤) .

صحيح أنه يتحدث عن القفزات والثورات فى معارضة فكرة الاتصال المذهبى ، فالفرد — مثلا — لى ينتقل فى مراحل الحياة من المرحلة الحسية الجمالية الى المرحلة الأخلاقية فإنه يقوم بوثبة ، وقل مثل ذلك فى الانتقال من المرحلة الأخلاقية الى المرحلة الدينية لكن علينا أن نلاحظ أن هناك مقولات تشكل حلقة وسطى بين هذه المراحل : فمقولة التهمك هى حلقة الاتصال بين المرحلة الجمالية والمرحلة الأخلاقية والمرحلة الدينية . ومعنى ذلك أن كيركجور يستسلم فى كثير من الأحيان لجاذبية النظام التام بين التصورات والنسق المحكم بينها (جوليفيه مدخل لكيركجور ، ص ٦٠) •

وهذا الاتصال ، أو على الأقل هذا الميل الخفى الى فكرة الاتصال (وهى فكرة لا تستقيم كما تول كيركجور نفسه الا مع المذهب الفلسفى النسقى) موجود حتى فى قلب عملية الايمان التى يقول عنها انها قفزة أو وثبة فى اللامعقول ففكرة « الاستسلام اللامتناهى » التى عرضها فى كتابه « الخوف والقشعريرة » ليست الا مقدمة للايمان « فهو يعتقد أنه قبل مرحلة الايمان — والايمان لا يمكن أن يمنحه أحد للانسان غير الله — يمكن القيام بخطوة أولى نحو الايمان عن طريق حركة الاستسلام اللامتناهى » — وهو يضيف قائلا : صحيح ان فارس الاستسلام اللامتناهى ليس هو فارس الايمان ، لكن تبقى حقيقة هامة رغم ذلك هى أنه يستطيع بواسطة المبادأة التى يقوم بها أن يقيم لنفسه مدخلا فى غرفة انتظار الايمان . وواضح من ذلك أن هناك حركة سرية تجذب كيركجور الى التبرير العقلى للايمان .. » (جوليفيه مدخل ص ٥٦) •

• قبضة هيجل •••

غير أن الأثر الهيجلى لا يقف عند هذا الحد ، بل ان المرء ليشاءل فى الأحيان عما اذا لم تكن نظرية المراحل كلها التى عرضها كيركجور

كتفسير لطرق الحياة البشرية — هي — في جانب كبير منها على الأقل — الهاما هيجليا . ولقد ألقى « رويتر » ضوءا قويا على ذلك فذهب الى أن الطريقة التي يعتبر بها الندم في آن معا انتماما وهدما للمرحلة الأخلاقية هي طريقة هيجلية تماما . ويعتقد « فيتر Vetter » أن تقسيم كيركجور للمراحل الى ثلاث مراحل قد تم تحت تأثير هيجل . وأنه لمن المؤكد أن المرحلة الدينية تحمل في جوهرها خصائص المرحلة الجمالية والمرحلة الأخلاقية ، أو هي مركب المرحلتين السابقتين ، فهذه المرحلة الثالثة تعرض نفسها بوصفها سلبا للمرحلتين السابقتين ، وهي تتكون عن طريق تعليق هاتين المرحلتين (جان فال • دراسات كيركجوردية ص ١٣٩ — ١٤٠) •

ويقول « لورى » عن مقولة العام عند كيركجور « لقد ورث كيركجور هذا المصطلح من هيجل بوصفه خاصية للأخلاق ، ولقد قبله في مؤلفاته المبكرة بغير نقد ، رغم أن هذا المصطلح يدينه شخصيا لأنه لم يستطع « تحقيق العام » لا سيما في موضوع الزواج ، ولهذا فقد اضطر الى التفكير في حقوق الفرد ، وأيضا في واجباته تجاه المدرك العام . غير أن هذه التأملات لم تؤد به الى نبذ النظرية الأخلاقية أو حتى الى نبذ هذا التعريف للأخلاق لكنها أدت به فحسب الى الدفاع عن حق الفرد في تعليق الأخلاق في حالات خاصة » • (ولتر لورى ، كيركجور ، الجزء الثانى ص ٦٣٥ نيويورك عام ١٩٦٢) • ويرى جان فال « أن المرحلة الأخلاقية عند كيركجور قد وصفت بالفاظ هيجلية في الوقت الذى يعيب فيه كيركجور على المذهب الهيجلى انه يفتقر الى الجانب الأخلاقى » (دراسات حاشية • ص ١٦٥) •

كما أنك تجد فكرة الرفع الهيجلية موجودة في فكرة التكرار عند كيركجور ، فالتكرار يعنى رغبته في أن ينال ما فقدته مضاعفا ، وأن يحول اللحظة الفانية الى لحظة أبدية ، وأن يعيش حبه من جديد في آن أبدى ، لقد انقطعت خطوبته (أو رفعت بلغة هيجل) من الناحية الزمنية ، لكنها موجودة ، وسوف تبقى قائمة من الناحية الابدية ، فالغاء الخطوبة كان

يعنى اذن الابقاء عليها « أملى أن يفهم بعضنا بعضا فى الابدية ، وأن
تسامحنى هناك .. » ألا نجد فى هذا التكرار شكلا من أشكال الرفح
الهيكلى ؟ ..

بل ان من الباحثين من يذهب الى أن فكرة المفارقة نفسها مستوحاة
من هيجل ، يقول جان فال : « نحن مضطرون الى أن نغزو الى الأثر
الهيكلى تشكيل كيركجور للتصور الدينى للمفارقة نفسها + » ولقد كتب
« رويتر » يقول : « لقد أخذت التصورية الدينية عند كيركجور طابعها
وخاصيتها من وضع المشكلات داخل الفلسفة الهيكلية » . وهو يشير
الى النظرة الهيكلية الى المتناقضات ويعتبرها أصل المفارقة . وهذه
القضية هى التى طورها « بوهلين » ببراعة ، ومن هنا فان طابع المفارقة
عند كيركجور ان يكون فى رأى هؤلاء الباحثين طابعاً أصيلاً عند
كيركجور . (فان فال دراسات ص ١٤٩) .

والحق ان هناك كثيراً من الأفكار التى يأخذها كيركجور عن هيجل
— ربما عن غير وعى أحياناً — فضلاً عن استخدام المصطلحات والألفاظ
الهيكلية بحرية تامة ، وهو — مثلاً — يأخذ من هيجل فكرة أن الذات
مركب من المتناهى واللامتناهى ، وقوله ان فكرة التناقض أكثر غنى
وأكثر عينية من فكرة الهوية . وليست الوثبة الكيركجوردية الا فكرة
أوحت بها الهيكلية حين أراد هيجل أن يبدأ مذهبه دون افتراض سابق ،
والنتيجة — كما يقول كيركجور — هى أنه لا يمكن البدء دون افتراضات
سابقة الا اذا قمنا بوثبة . وهو يستمد من هيجل أيضاً تعريف المسيحية
بأنها ذاتية ، وكذلك فكرة العلاقة بين المتناهى والله . الخ .

خلاصة القول أن كيركجور — رغم مهاجمته العنيفة لهيجل لم يستطع
أن يتخلص من قبضته القوية ، ويمكن أن نقول مع « فرنو » ان فلسفة
كيركجور هى : « خيبة رجاء فيلسوف من اتباع هيجل لا تزال تلج عليه
فكرة المعرفة المطلقة ، ويحمل فى قلبه الحنين الى المعرفة فى صورة
مذهب .. » .

كيركجور ... وهيجل

موضوع العلاقة بين كيركجور وهيجل من الموضوعات المعقدة غاية التعقيد ، رغم ما يبدو عليه من البساطة والوضوح : فقد تجد المؤرخين على اجماع بأن فلسفة كيركجور بأسرها استهدفت هدم الهيجلية ^(١) وقد يسهل علينا ان نقول معهم : ان كيركجور يختلف مع هيجل ويمارضه ، وان نجتمع من مؤلفاته من الشواهد ما يؤيد هذا القول ، لكن ليس من السهل ان نحدد ، على وجه الدقة ، أين تكمن نقاط الخلاف والمعارضة !

وربما ترجع هذه الصعوبة ، في جانب من جوانبها ، الى ان كيركجور في كل كتاباته لا يشير على الاطلاق الى فقرات محددة من مؤلفات هيجل ، ونادرا ما يشير الى نظريات نستطيع ان نقول عنها : انها تمثل ، بوضوح ، جانبا معينا في المذهب الهيجلي ، فمن بين مؤلفات هيجل كلها لا يشير كيركجور بالاسم الا كتاب « علم المنطق » ، والى فقرة واحدة من « فلسفة الحق » ، وهو يشير الى « ظاهريات الروح » بطريقة ملتوية ^(٢) . وترجع الصعوبة ، في جانب آخر ، الى ان الهجمات التي يشنها كيركجور ضد الهيجلية قد تكون موجهة ، في الاعم الاغلب ، الى الجناح الهيجلي في اسكتلندا فيا من امثال « مارتنسن .. Martensen » و « هايبرج Heiberg » وغيرهما من المفكرين الهيجليين — أكثر مما تكون موجهة ضد هيجل نفسه ؟ فهو مثلا في كتابه « مفهوم القلق » في الفقرات التي يعارض فيها الهيجلية لا يذكر سوى

(١) قارن : امام عبد الفتاح امام : « كيركجور في قبضة هيجل » بمجلة الفكر المعاصر — العدد ٦٧ سبتمبر ١٩٧٠ .

(٢) James Bogen : Remarks on the Kierkegaard-Hegel Controversy Synthese, Volume XIII, No. 4, December 1961.

هدين الاسمين ^(٣) . اما فى كتابه « حاشية ختامية غير علميه » وهو الكتاب الذى يعتبر عادة المرجع الرئيسى الذى انتقد فيه كيركجور هيغل — فاننا نجده يتحدث عن « الهيجليين » وعن « اتباع هيغل » أكثر مما يتحدث عن هيغل نفسه ^(٤) .

اما فى اليوميات فان كيركجور يشكو من الطريقة التى انتشرت بها الهيجلية فى الدانيمارك حيث اصبح كل انسان يفسرها على هواه ! يقول :

« اننى لم اندهش عندما وجدت صانع حدائى يذهب الى امكان تطبيقها (يقصد الهيجلية) على تطور الحذاء ٠٠ ! » ^(٥) وانحن ان انتشار الهيجلية فى اوربوا ابتداء من العقد الرابع من القرن الماضى ، والطريقة التى سيطرت بها على الفكر الغربى قد يفسر لنا الى حد ما المبررات التى حدث بكيركجور الى شن تلك الهجمات العنيفة — فقد اندفع بعض تلاميذ هيغل فى حماس جارف الى الزعم بأن « كل من ليس هيجليا فهو احمق وجاهل » . وذهب آخرون الى دعوة المفكرين للدخول فى المذهب الهيجلى لأن « الخلاص على يديه » ! ٠٠٠ « فلو اطلعت على السر عند هيغل فسوف تجد علاجاً لاوهام العقل ، ومعياراً تصحح به اخطاء العالم » ^(٦) بل لقد أدى الحماس الجارف الى الخروج بالمذهب الهيجلى

(٣) تارن ما يقوله « ولتر لورى » فى مقدمته للترجمة الانجليزية لكتاب « مفهوم القلق » Concept of Dread من ان هذا الكتاب كان الفرصة الأولى التى سنحت لكيركجور لى يطلق مدافعه ضد الهيجلية التى نشرها فى الدنيمارك « هايبرج » و « مارتنسن » وغيرها من الهيجليين ...

— James Bogen : op. cit . p. 372. (٤)

— S. K. Kierkegaard : The Journals, p. 34 Trans. (٥)
by Dru .

— W. Wallace : Prolegomena ...p. 19. (٦)

انى افاق من الشطط لم تكن فى الحسابان !^(٧) فليس من الغريب ، اذن ، ان يعلن كيركجور « امتعاضه » من طريقة التلاميذ وتعصبهم فى نشرهم لتعاليم الاستاذ لا سيما فى الدانيمارك !

مكن ذلك لا يعنى ، بالطبع ، ان كيركجور لم يكن يشكو من الهيجلية الام : وينقد الكثير من الافكار الاساسية التى تركز عليها ، فكثيرا ما كان يشكو من المذهب النظرى المجرد عند هيجل ويتهمه بأنه غير واقعى ، ومن هنا فهو رايه ليس سوى لون من القمصن الخرافية الخيالية التى لا تستطيع ان تخبرنا بشئ عن العالم الذى نعيش فيه ، أو عن نوع الحياة التى نحياها ! — وهو كذلك يعيب على هذا المذهب اغفاله للفرد واهتمامه بالكل ، وفضلا عن ذلك فان مذهب هيجل ، فى نظر كيركجور ، عقلانى منطرق فى عقلانيته ، جاف ممعن فى جفافه ، حتى انه يهمل جانب « العواطف » و « الانفعالات » و « المشاعر الذاتية » التى هى اساسية فى حياة الفرد الوجودى ! ومن هذه الاتهامات ، وغيرها ، استخلص شراح كيركجور انه يقف على طرف نقيض مع هيجل ! يقول جن فال فى هذا المعنى :

« لقد بين لنا هيجل ان الحقيقة هى الكل : سواء أكانت حقيقة فنية أو علمية أو تاريخية ، وانه خلف الشمولات الجزئية يقبع الكل المطلق اذى يحوى فى جوفه كل شئ . اما كيركجور فهو يقول : « انا لست جزءا من كل اننى لا أتكامل مع شئ آخر ، ولا يشملنى شئ آخر ! ولنت عندما تضعنى فى هذا الكل فانك تفنئنى ! .. » كما ان كيركجور يذهب ، فضلا عن ذلك ، الى القول بأن المخطط العقلى لهيجل يلقى الامكان ، فى حين ان افعالنا لا يمكن ان تفهم الا فى عالم يوجد فيه الامكان .. » فكيركجور يدافع عن الفردية على نحو ما تنفصل عن المجتمع وعن العقل ، كما انه يدافع عن الامكان الذى

(٧) قارن فى ذلك كلمة : امام عبد الفتاح امام « المنهج الجئلى عند هيجل » ص ٣٦٧ وما بعدها . دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ .

يتميز عن الواقع»^(٨) غير أن هذا التعارض الحاد الذي يضعه جان فال بين كيركجور وهيجل يبدو مضللاً إلى حد بعيد • فإذا قلنا عن هيجل : أنه « عقلاني » Rationalist فإننا نستطيع أن نطلق هذه الصفة نفسها على كيركجور • فهما متشابهان في نقاط كثيرة •

— أن كلا منهما يميز بين « منطق الفهم » — وهو المنطق الذي بواسطته يضع الناس تصوراتهم ومفاهيمهم عن الأشياء ، وعلى أساس قواعده ينظمونها وبين منطق آخر نستطيع أن نقول عنه : أنه لون من « المنطق الأعلى » يعتقد أنه ضروري لحل مشكلات بعينها •

— وكل منهما يستخدم منطق الفهم بمقدار ما تدعو الحاجة إليه ، ومن هنا يكون كيركجور عقلانيا بقدر عقلانية هيجل^(٩) •

— وكل من هيجل وكيركجور يتخلى (أو يزعم أنه يتخلى) عن منطق الفهم في مراحل متشابهة من تطور مذهبهما ليستخدما منطقاً جديداً ، هو : « المنطق الجدلي Dialectical Logic » الذي لا يستبعد المتناقضات ، ولكنه يجمع بينهما •

— وكل منهما يقيم تعارضاً في مذهب الجدلي ، بين الذاتية والموضوعية ثم يحاول أن يحل هذا التناقض بين الجانبين •

— كل منهما يلجأ إلى « منطق أعلى » يزعم فيه أنه من الممكن أن نجد عن طريقه مركب هذين المبدأين المتناقضين (الذات والموضوع) ، ومن هذه الزاوية فإن هيجل في رأي بعض الباحثين لا يقل « لا عقلانية » عن كيركجور^(١٠) • ومن الضلال أن نقول : أن كيركجور ينظر إلى الفردية

— Jean Wahl : *Existentialism*, a preface in *New Republic*, Oct. 1. 1945.

James Bogen : op . cit. p. 375. (٩)

James Bogen : op. cit. (١٠)

منفصله عن المجتمع ، أو عن التاريخ البشرى فقد خُتب مثلا في « مفهوم القلق » وايضا على خُتبه « العصر الحاضر » يقول : انه من الضروري ان تنحصر علاقته بالفرد ببيئته الاجتماعية والتاريخية لحي نفس الطريقتين التي يظهر فيها اغتراب الانسان عن نفسه ، و كيركجور هنا يصوغ نظريته على نحو ما يفعل هيغل تماما يتسير اليها هو نفسه على انها تاريخ للروح « (١١) »

واذا كما نتصور ان هيغل ضد الفردية anti-individualist لأنه يعتقد ان « تطور ذلك » أكثر أهمية من توحيد الفرد لذاته أو إثباته لنفسه وتدعيمه لمردنيته . فان العلاج اندى عالج به كيركجور « الاغتراب الذاتي » كما يتمثل في شخصية نبي الله ابراهيم — الذي يصنه بأنه فارس الايمان — يقتضى من الفرد ان يضع نفسه تماما بين يدي الله بحيث تختفي تلك « الفردية » و « الشخصية » اختفاء تاما ! ولا شك ان مثل هذه النظرية هي أيضا معادية للفردية ، أو هي « ضد الفردية » بطريقة لا تقل عن نظرية هيغل التي يقول فيها : ان الناس يقبلون طواعية أن يضحوا بحاجاتهم الفردية ومطالبهم ورغباتهم الخاصة في سبيل تطور أبعد للروح ! وإذا كان لنا أن نختار من بين هذين الفيلسوفين من يستحق لقب « بطل الفردية » فمن المحتمل أكثر أن نختار هيغل — ذلك لأن تأكيد الذات عند هيغل يلعب دورا بارزا في مخطط الأشياء لا سيما في تثبيت وجود الدولة التي هي صورة أكثر تطورا للروح ، أما تأكيد الذات عند كيركجور فهو يشكل واقعة هي في الحقيقة « عدم » أو « لا شيء » أمام الله (١٢) .

والواقع ان هناك الكثير من النقاط التي يمكن أن نجد فيها تشابها واضحا بين كيركجور وهيغل . فمؤسس الوجودية الحديثة ، عندما يعرض علينا في كتابه « اما ... أو » (الجزء الأول ص ٢١٧ من الترجمة

S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 59 Eng. (١١)
Trans. by Walter Lourié.

J. Bogen : op. cit. p. 375.

(١٢)

الانجليزية) للشخصية التي هي « أتس انسان » أو « أشقي رجل » .
 انما يشرح فكرة هيجل عن « الوعي الشقي » باعتبارها تمثل موقفا لم تعد
 فيه ماهية الفرد الواعي لنفسه حاضرة له ، لكنها بطريقة ما تقع خارجه ،
 حتى ان مثل هذا الفرد يبرز اغترابا ثنائيا . ويستطرد كيركجور ليضرب
 لنا مثلا لهذا الموقف عندما يعيش شخص ما في الماضي ، أو في المستقبل ،
 دون أن يوفق بين هذه الحياة وبين ذاته الحاضرة^(١٣) .

وكذلك يمكن عقد مقارنات أخرى ذات مغزى بين كثير من الأفكار
 والتصورات عند كيركجور وهيجل : « فالقلق المطلق » و « الخوف المطلق »
 الذي تحدث عنه كيركجور يمكن مقارنته بوعي (العبد) في ظاهريات
 الروح لهيجل . و « المهمة » التي يتحدث عنها يمكن مقارنتها بالفصل
 الذي عقده هيجل عن « العمل » كذلك يمكن أن نقول ان « فارس الايمان »
 عنده يقابل « فارس الفضيلة » عند هيجل . . . الخ . . . الخ^(١٤) .

منطق الفهم ومنطق العقل :

لو اننا أخذنا وجهة نظر كل منهما الى الأشياء ، لوجدنا اتفاقا
 يستلفت الانتباه ، فهما معا ، كيركجور وهيجل ، يؤمنان بان هناك مستويين
 لادراك الأشياء : الأول جامد صلب يمثلته منطق أرسطو بقوانينه الثلاثة
 المعروفة (الهوية – والتناقض – والثالث المرفوع) الذي يضع الأشياء
 في قوالب جامدة ، وقواعد ثابتة محددة ، يجعل بينها فروقا وفواصل حادة
 لا تليق . . . وهكذا يقتل تدفق الأشياء وارتباطها وتداخلها كما يمنع
 الانسان من الادراك الحقيقي للوجود ولا سيما اذا كان وجودا بشريا
 ينبض بالحياة ؟ ومن هنا فقد ذهبنا معا الى رفض الاكتفاء بهذه المرحلة

Howard p. Kainz : Hegel's Phenomenology Part I; (١٢)
 p. 146-7 The University of Alabama press, 1976.

F. G. Weiss : Recent Work on Hegel, American
 Philosophical Quarterly, Volume 8, Number 3, July 1971. (١٤)

رغم ايمانها بأهميتها وبدورها ، لكن الوقوف عندما يجعلنا لا نصل الى قلب الأشياء وماهيتها التي لا تدرك الا بواسطة منطق أعلى هو المنطق الجدلى ، وعلينا الآن أن نسوق خلمة سريعة نفرق فيها بين منطق الفهم (وهو الجاهد الصلب) ومنطق العقل (وهو المنطق الجدلى) على نحو ما يفهمها هيجل أولا ، ثم كيركجور ثانيا :

ينظر هيجل الى الفهم على أنه مرحلة من مراحل المعرفة تتسم بسمات خاصة منها : انها المرحلة التي ينظر فيها الانسان الى الازداد على انها يعاند بعضها بعضا ، وانها لا يمكن أن تجتمع على الاطلاق . كما انه يعتقد أن الفهم هو مبدأ الفلسفة القطعية Dogmatic (١٥) التي تضع حدا فاصلا ومتينا بين فكرة وفكرة أخرى تعارضها ، ونستطيع أن نرى ذلك بوضوح فى هذا المبدأ الصلب « اما ... أو » فالعلم اما متناه أو غير متناه . وهو لا بد أن يكون احد هذين النقيضين اما الفلسفة النظرية (١٦) : التي تأخذ بمبدأ العقل فهي لا تقبل مثل هذه الصيغ الناقصة ... (١٧) وهذه المرحلة ليست مستقلة ، ولا شيئا قائما بذاته ، وانما هي « موقف » من المواقف التي يتخذها الفكر البشرى . يقول هيجل : « الفكر من حيث هو فهم يركز على التحددات الثابتة ، ويهتم اهتماما بالغا بالفروق والاختلافات الموجودة بين هذه التحددات ، وهو ينظر الى كل خاصية على حدة ويعالجها كما لو كانت مستقلة عن

(١٥) الفلسفة القطعية هي الفلسفة التي تجعل كل فكرة تؤمن بها عبارة عن « معتقد Dogma وتصر عليه ولا تقبل مناقشته فهي فلسفة مغلقة وصاحبها « متزمت » ضيق الافق ينظر الى الأشياء بـ « ظنر » اما ... أو » أو كما نقول بالتعبير الشائع كل شيء « ابيض أو اسود » عنده ولا ثالث لهما !

(١٦) يقصد بالفلسفة النظرية فلسفة هيجل نفسه ، أى الفلسفة الجدلية ذات النظرة الشمولية والتي لا تأخذ بـ « انب ناقصة وتتوك بقية العناصر .

Hegel : Encyclopædia of Philosophical Sciences (١٧)
Eng. Trans. by W. Wallace 32.

غيرها ولها وجود قائم بذاته ٥٥٥» (١٨) ويعتقد هيجل أننا عندما نستخدم كلمة الفخر فإننا ، فى الأعم الأغلب ، لا يكون أمامنا نظرا سوى عملية الفهم هذه ، أعنى : التهديد ، والتقسيم ، والفصل الحاد بين الأفكار ، وتطبيق توافيق المنطق الصورى عليها ، واستخراج التصورات والاجناس والانواع ٥٥٥ الخ .

ومع ذلك فإن هيجل يذهب الى أننا ينبغي علينا أن نسلم بدور الفهم وأهميته فى المجالين النظرى والعملى على السواء : فالمعرفة فى الميدان النظرى تبدأ بأدراك الأشياء الموجودة فى اختلافاتها المحددة ، ويقوم الفكر بالتحليل طبقا لقانون الهوية (أ هو أ) الذى يعنى إشارة كل خاصية الى نفسها ٥٥٥ ويتم الانتقال من حقيقة الى أخرى على ضوء هذا القانون نفسه (١٩) .

أما فى الميدان العملى غالفهم لازم أيضا لا سيما فى ميدان الأخلاق والالتزام بالقواعد الأخلاقية الصارمة التى لا تقبل التبدل أو التغيير ، ولقد أفاض «كانط» فى هذا الموضوع ، كما أننا نقول عادة : ان الخلق ضرورى للسلوك الانسانى ، والرجل صاحب الخلق رجل « مفهوم » فهو قد حدد لنفسه أهدافا واضحة يسعى الى تحقيقها . ذلك لأن من يأخذ على عاتقه القيام بعمل عظيم عليه — كما يقول جوته — أن يتعلم كيف يحدد نفسه ، أما من يود على العكس أن يفعل كل شئ فإنه لن يفعل شيئا : ذلك لأن العالم ملئ بكثير جدا من الأمور التى تثير الاهتمام : كالشعر ، والطب ، والكيمياء ، والموسيقى والسياسة ٥٥٥ الخ .. الا أن المرء الذى يريد تحقيق عمل معين لا مندوحة له عن أن يلتزم بنقطة محددة حتى لا يوزع جهده فى اتجاهات شتى . ونجد كذلك أن من المهم فى أية مهنة

Ibid . 80.

(١٨)

(١٩) امام عبد الفتاح امام : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٢١ وما بعدها — دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٦٩

السير على خطوات الفهم ، ومن هنا كان على القاضى . مثلاً ، أن يلتزم بالقانون ، وأن يصدر أحكامه طبقاً له دون أن يمنعه من تطبيقه باعث ما . ولقد كان الفهم كذلك ، فيما يقول هيجل ، عنصراً من عناصر المراتم والخبرة ، فالرجل المحنك لا يقنع بالانطباعات المبهمة الغامضة ، وإنما هو يدرك الأشياء فى خصائصها المحددة ، بينما نجد الرجل الساذج يتأرجح دون أن يستقر على حال ، وكثيراً ما يضيق صدره حين يصل إلى فهم محدد للموضوع الذى يناقشه ، أو حين تضع عينيه على نقطة محددة للمشكاة المطروحة أمامه^(٢٠) .

لكن إذا كان هيجل هنا يحاول أن يبرز ما للفهم من أهمية فى توضيح الأفكار وتحديدها ، وأن يبين أنه لا غنى عنه فى مجال النظر ووضع التصورات ، وكذلك فى ميدان العمل ، لا سيما ميدان الأخلاق ... فإنه لا يقف عند هذا الحد ، ولا يكتفى بهذه النتيجة ، لكنه يستمر فيقول : ان مرحلة الفهم هذه ينبغى أن نتجاوزها لى نصل إلى مرحلة أعلى هى « منطق العقل » أو « المنطق الجدلى » الذى هو الخطوة التالية التى تبدو فيها جميع الأشياء مترابطة ومتحدة ، كل شىء يؤدى إلى الآخر فى الحال ، فليس ثمة تحديد صارم ، ولا استقلال ، ولا تقسيم جامد ولا انفصال وهو يعتقد أن « مرحلة الفهم » تسلمنا ، إذا ما تأملناها جيداً إلى الخطوة التالية وهى مرحلة العقل لأننا عندما نسلم بأن فكرة ما واضحة أو محدودة ومستقلة عن غيرها فإن من الطبيعى أن نسلم كذلك بأن هذا التحديد ليس مطلقاً ولكنه تحديد نسبى ، بمعنى أنه لا ينفصل عن غيره انفصالاً تاماً ، وإنما لا بد أن يرتبط به على نحو ما ! ذلك لأن « الحد » لا بد أن يكون بين اثنين ، فإذا ما عرفت شيئاً ، وثبتت من « حدوده » فقد عرفت ما وراء هذه الحدود ، وهكذا يرتبط الشىء بغيره ، ونفس الحد الذى يفصل بينهما هو الذى يربطهما أيضاً ! وما يقال عن الأشياء يقال عن الأفكار ، فالفكرة الواضحة المستقلة ليست إلا فكرة متناهية ،

تماما كالأشياء المتناهية التي تنهار حدودها لتؤدي الى شيء آخر .
ومن هنا ذهب هيجل الى فكرة شهيرة عنده وهي أن المتناهي يلغى نفسه :
ولا يأتي ذلك الالفاء من الخارج فحسب ، بل ان طبيعته نفسها هي التي
تتسبب في الغائه ، فهو بنشاطه الخاص ينقلب الى ضده ، فنحن مثلا
نقول : ان الانسان فان ، ونظن ان سبب فنائه يأتي من الظروف الخارجية
وحدها ، غير أن ذلك خطأ شائع ، اذ لو صحت هذه النظرية لكان للانسان
خاصيتان منفصلتان هما : خاصية الحياة ، وخاصية الفناء ، اما النظرة
الصحيحة فهي تلك التي ترى أن الحياة بما هي كذلك تحمل في طبيعتها
جرثومة الموت ، وان التناهي يناقض نفسه ، ويتضمن الغاء ذاته...» (٣١) .
وهكذا نجد هيجل ينتقل الى المستوى الثاني لادراك الأشياء وهو النظر
اليها على أنها مترابطة ، ويتحول كل منها الى الآخر ، وباختصار الاعتراف
بان « الجدل » يسرى في أشياء العالم جميعا ، وانه هو نفسه يمثل
المعرفة الصحيحة للعالم يقول : « انه لن الأهمية الكبرى أن نتأكد من
طبيعة الجدل وان نفهمه فهما صحيحا . وان نعرف أن الجدل هو بصفة
عامة مبدأ كل حركة وكل حياة وكل ما يتم عمله في العالم ، بل انه أيضا
روح كل معرفة علمية حقة ...» (٣٢) . فنحن نجد آثاره في جميع
المجالات الجزئية في العالم الطبيعي والعالم الروحي على السواء :
خذ مثلاً حركة الاجرام السماوية ، تجد أن احد الكواكب في هذه
اللحظة في مكان ما ، ولكنه بالقوة (أو ضمنا) يمكن أن يوجد في مكان
آخر ، وامكانية الوجود هذه يحققها الكوكب بالفعل اذا ما تحرك (٣٣)
وبالمثل فان العناصر الفيزيائية تبرزن على طبيعتها الجدلية وعمليات

(٢١) المقصود بالمعرفة « العلمية » عند هيجل المعرفة الفلسفية فهو
يستخدم كلمة العلم لا بمعنى انعلم التجريبي ، وانا المعرفة الفلسفية أو انعام
اليتقنى ، وربما كان ذلك هو المقصود بكلمة العلم في القرآن ، في قوله تعالى
« وظل رب زدني علما » .

Hegel : Ency . 81 Z

(٢٢)

Hegel : Ency . 81 Z

(٢٣)

التغيرات الجوية تبرهن على ما بها من جدل وهي غنى وجودها تدفع الطبيعة الى الخروج عن ذاتها^(٢٢) .

ولكى نوضح الجدل في العالم الروحي لا سيما في مجال القانون والأخلاق ، فانه يكفى أن نتذكر كيف تبرهن لنا التجربة العامة على أن الحد الأقصى لحالة من الحالات أو لفعل من الأفعال يتقلب فجأة الى ضده . وهذا اللون من الجدل وجد بطرق شتى في كثير من الأمثال : فهناك مثل يقول : « العدل المطلق ظلم مطلق » . وهو يعنى أنك إذا طبقت حقا من الحقوق المجردة الى حده الأقصى ، فانك تقوم بعمل خاطئ . ونحن جميعا نعرف أن الحد الأقصى للفوضى — فى الحياة السياسية — والحد الأقصى للاستبداد يؤدي — عادة — كل منهما الى الآخر ، ونحن نجد الجدل فى مجال الأخلاق فى هذه الأمثال المعروفة جيدا . « الغرور يسبق الانهيار » . و « سرعان ما تنزل السكين الحادة » و « المفرط فى الخداع والحيلة يخدع نفسه »^(٢٣) . ومن هنا نتبين أن كل شيء فى الحياة سواء أكان من الأمور الوجدانية أو الجسمية أو العقلية يمكن الجدل فى طبيعته ، لأن كل شيء جدلى الطابع عند هيجل ، ونحن نعرف أيضا أن الدرجات القصوى للكلم والفرح تتقلب احدهما الى الأخرى ، فالقلب المغمم بالفرح يعبر عن فرحه بالدموع ، وغالبا ما يعبر الحزن عن نفسه بابتسامة^(٢٤) .

Ibid .

(٢٤)

(٢٥) ربما كانت هذه الأمثلة غير واضحة بالنسبة للقارئ لأنها مستمدة من التراث الغربى ، ولكن هناك كثير من الأمثلة العربية التى تعبر عن نفس فكرة التناقض التى يفرحها هيجل ، فهناك مثل يقول : « إذا اشتد الكرب هان » أو « أضيّق الأمر أدناه الى الفرج » و « ما تتم الحيلة الا على الشاطر » و « العتب ان صح فسد ، وان فسد صح » . . . و « الشيء اذا زاد عن حده انقلب ضده » . الخ ، وهناك ايضا امثلة اخرى عالية كثيرة ، انظر مثلا كتاب « الأمثلة العالمة » للأستاذ أحمد تيمور (القاهرة ١٩٥٦ طبعة ثانية) .

Hegel : Encyclopædia of Philosophical Sciences, 81Z (٢٦)

أما بالنسبة لكيركجور فهو يأخذ أيضا بنفس هذه النظرة الهيجلية ، فهو يرى أن هناك مرحلة يتمسك فيها المرء بالقواعد والقوانين ... الخ وينظر فيها الى الأشياء « بمنطق النهم » على نحو ما يفهمه هيجل . أعني يتمسك بالمبادئ الجامدة ، ويكون صارما قاسيا لا يلين — وتلك عند كيركجور مرحلة الحياة الأخلاقية أو الرجل الأخلاقي الذي يعيش وفقا لمفاهيم ومثل عليا أخلاقية ، ويرغض أن يتخلى عنها مهما تكن البواعث والدوافع — تماما مثل موقف القاضي الذي شرحه هيجل من قبل حين يحكم بالقانون دون أن يسمح لأى باعث بالتدخل فى حكمه — ورغم أهمية هذه المرحلة عند كيركجور فليست هى نهاية المطاف لأن النضائية « دينية » حيث تسود المفارقة واللامعقول ، أعني حيث تسود « النظرة الجدلية » ، ولما كانت هذه النظرة هامة فإن علينا أن نقف عندها قليلا .

جدل كيركجور وجدل هيجل :

من الموضوعات الرئيسية التى اشتد حولها الخلاف بين كيركجور — وهيجل — موضوع الجدل أو « الديالكتيك » . فقد احتنظ كيركجور من هيجل بفكرة الجدل كما يقول لنا جان فال (٣٧) . ولا شك ان بين هذين الاونين من الجدل الكثير من أوجه التشابه ، لكن كيركجور يصر دائما . على ابراز الفروق والاختلافات بينهما : « كل شئ يعتمد على جمل الاختلاف بين الجدل الكمي والجدل الكيفي مطلقا : ان المنطق بأسره هو جدل كمي ، أو هو جدل جهد ما دام كل شئ واحدا ، ونفس الشئ (هو هو) ، اما الجدل الكيفي فهو يختص بالوجود « البشرى » .. (٢٨) .

J. Wahl : Etudes..; p. 140.

(٢٧)

S. Kierkegaard : The Journals , p. 98 / Fontana (٢٨)
(Books) .

والجدل الكى الذى يقصده كيركجور هو الجدل الهيجلى الذى يعتمد على مبدأين ينتز منهما كيركجور تماما . الأول هو الاتصال ، فكل شىء عند هذا الجدل ، فيما يقول كيركجور : مرتبط بكل شىء آخر ، ويسير فى طريق متصل : اما المبدأ الثانى فهو فكرة « الرفع » أعنى ان التناقض الحاد يزول فى مركب أعلى عند هيجل ، والتناظر بين القضية والنقيض يحل فى فكرة جديدة أو يرفع كما يقول لنا هيجل .

ومن الواضح ان ذلك نتيجة طبيعية لما سبق أن ذكرناه فى مقالنا الأول (الشوكة فى الجسد) من أن كيركجور يعبر أساسا عما بداخله من صراع ، وعما يستشعره داخل نفسه من تناظر بين الجسد والروح ، وينظر الى الوجود كله بمنظار عاطفى ، وليس ثمة اتصال فى ذلك كله : فالعاطفة بطبيعتها متقلبة ، ومتقطعة كما أن صراعا لا يكشف عن مركب جديد ، والتواجد Existence يعنى كما يقول « جان غال » أن تكون مشبوب العاطفة وأن تمتلك الخيال والشعور والوجدان . والجدل والعاطفة مرتبطان لأن العاطفة تنقل الوجود البشرى الى ذلك العمق من أعماق الوجود ، حيث يتحد المتناهي واللامتناهى ، وهو اتحاد يجاوز الوجود البشرى فنشعر اننا أكثر مما كنا ، نشعر اننا لا متناهون : انها تصل بنا الى أعلى نقطة فى الوجود ، الى أعماق نقطة فى الجوانية ، فنشعر بأنفسنا وقد تجاوزنا الأنا ، واننا قد بلغنا اللامتناهى . تلك هى الفكرة التى يريد كيركجور فى كل مؤلفاته أن يصوغها : من الوجود الى التعالى عبر المضيض الذى لا يستطيع أن يعبره الا شخص واحد فقط (٣٨) .

واذا كان الوجود البشرى عاطفة وانفعالا فهو حركة وصيرورة دائمة ، لأن الوجود العاطفى لا يستقر على حال ، ومن هنا : « كان الوجود هو الصيرورة ، وكان الوجود جدليا على الدوام ، لأنه انتقل من وضع معين الى

وضع آخر^(٣٠) . وتعريف الوجود بأنه حركة أو صيرورة لا يعنى اننا نعرفه بطريقة تصورية لأن الوجود هو الزمان . فالأنا ليست شئاً موجوداً أو معطى جاهزاً منذ البداية ، ولكنها شئٌ سيوجد ؛ انها « مهمة » أو عمل une Tache والمهم ان يخلق المرء لنفسه وعياً بوجوده ، وان يحول نفسه حتى يصبح « مسيحياً » (فى نظر كيركجور) وأن يعيش التناقضات التى تقول بها المسيحية على نحو ما سنعرف بعد قليل . فما هى صور هذا الجدل الكيفى الذى يثير به كيركجور والذى يعتقد انه سيحل محل الجدل الكمى الهيجلى ؟ !

للجدل عند كيركجور صور شتى ، وهى كلها متقاربة ، فهو أولاً المبرر أو ازدواج الدلالة L'absutde الذى تنتقل فيه باستمرار من معنى الى معنى آخر . وهو أيضاً اللقاء الاضداد والمتناقضات مع الابقاء عليها ، وجميع التصورات التى يحدثنا عنها كيركجور والمقولات التى يرى انها مقولات ذاتية — هى كلها جدلية : فالأوحد^(٣١) هو كل فرد يعارض الجميع لكنه هو نفسه الجميع أيضاً أو هو « الكل » والوثة جدلية من حيث انها فى وقت واحد الهاوية والفعل الذى نجتاز به هذه الهاوية ، « والآن » جدلية فهى مجرد لحظة فى الزمان ، لكنها يتخذ فيها أعلى وأهم القرارات ، وهى نقطة لقاء الأبدى بالزمان . والمفكر الذاتى أى الفيلسوف الوجودى ، رجل يعيش الزمان ، لكنه يجاهد ، ويكافح ، لكى يدرك الأبدى ، ولكى يوحد بين الزمان والأبدية ، بين المتناهى واللامتناهى ، وحتى تعبّر المفكر الذاتى عن نفسه لا بد أن يتم بطريقة متناقضة : لأنه سيمبر عن نفسه باستمرار بطريقة غير مباشرة . وقل مثل ذلك فى « الايمان ذاته » : فحركة الايقين دليل على اننا على علاقة بالله ، فهذا الايقين هو علامة الايمان .. وحين يكون الفرد غير متأكد من علاقته بالله فانه فى هذه الحالة يكون على علاقة بالله : تتعسا هم أولئك الذين يعتقدون انهم على علاقة

Ibid ; p. 265.

(٣٠)

(٣١) الأوحد Unique مقولة من المقولات الوجودية عند كيركجور .

بالله ، لأنهم يقينا (فى نظر كيركجور) ليسوا كذلك . وهكذا فإن من يكون على يقين بأنه محبوب لا يعرف الحب حقاً ! بدون مخاطرة لا يوجد إيمان ؛ وكلما كانت هناك مخاطرة كان هناك إيمان ! والمرء يتخذ القرار — قرار الايمان ، على ارتفاع عشرة آلاف ذراع فوق الماء .. (٣٢) . فالإيمان بما انه قرار ومخاطرة فهو — أساسا — عبادة عن لا يقين ومن ثم فاللايقين هو علامة على يقين الايمان (٣٣) . وقل مثل ذلك فى الأفكار الدينية الأخرى فالخطيئة جدلية انها تبعد الانسان عن الله ؛ لكنها ليست هى نفسها التى تقربه من الله ، والخطيئة الأولى لأدم عزلته عن بقية البشر ، لكنها وحدت الجنس البشرى كله ، والله الحى يموت كما تقول المسيحية ، والله القوى يهان أيضا ، والله الأبدى يظهر فى الزمان : « والحقيقة الأبدية تكشف عن نفسها فى ضدها ، تكشف عن نفسها فيما يخالف الأبدية ، تكشف عن نفسها فى وجود زمنى ، هذا فعلا مفارقة . وهذا لا يحدث الا فى المعجزة التى يحدثها الله للانسان » (٣٤) .

والمعجزة نفسها جدلية ، لأنها تخفى الله ، وهى فى نفس الوقت دليل على وجوده ! والاختيار يسم نحو الضرورة ، أو هو يتجه وحده الى عدم

Cite Par : J. Wahl : Etudes ; p. 301.

(٣٢)

(٣٣) ليس صحيحا أن يقين الايمان على اللايقين باستمرار — فهذا اللايقين الذى تحدث عنه كيركجور يفود فى جانب من جوانبه ، فى رأى ، الى وضع خاص بالمسيحية وحدها من حيث اعتمادها على معجزات حدثت منذ قرون بعيدة . وليست موجودة « الآن » أمام من يريد أن يؤمن بها ، ولهذا فليس أمامه الآن الا أن « يخاطر » بالإيمان بها ، وأن يقيم إيمانه على اللايقين .. ! أما الايمان الاسلامى فهو بخلاف عن ذلك اتم الاختلاف لأنه لا يحتاج الى هذه « المخاطرة » من حيث انه يعتقد على القرآن الكريم الذى هو ظاهرة ممتدة على رءس العصور ، نأتحدى الذى كان قائما أمام الرجل العربى فى القرن السابع الميلادى عند نزول القرآن . وعندما طالب العرب بالإيمان به لأول مرة ما زال قائما حتى الآن كما هو ! وتلك هى الفكرة الأساسية التى أقام عليها مالك بن نبي كتابه « انقذنا من الغفلة القرآنية » .

S. Kierkegaard : Journal (Extraits) tome I, p. 212.

(٣٤)

الاختيار ، « ليس تعبيرا لغويا فريدا ، ومع ذلك عميقا ، ان نقول : هنا لا توجد أية فرصة للاختيار ... وأنا ، مع ذلك ، أختار ! وفضلا عن ذلك فان المسيحية تستطيع أن تقول لك يجب أن تختار الأوحد الضروري : فأجلب المسيح وقال لها: مرثا ، مرثا أنت تهتمين وتضطربين لأجل أمور كثيرة، ولكن الحاجة الى واحد .. (لوقا ١٠ — ٤٢ : ٤٣) . لكن دون أن يكون هناك مجال للاختيار ... (٢٥) . والامكان والضرورة مرتبطان ، ووجود احدهما بدون الآخر يجعل الأنا تقع فى اليأس على نحو ما ذكرنا بالتفصيل فى مقال سابق (٢٦) . والمهم انه فى جميع التصورات الوجودية التى صاغها كيركجور يلعب برقيق المبهمة ، لأن كل شئ فى صيرورة ، وكل شئ مبهم أو مزدوج الدلالة ، وكل شئ يحوى تناقضا ، والاضداد حولنا فى كل مكان . والسبب واضح بالطبع : ان كيركجور ينظر الى الوجود نظرة عاطفية فيجد : « ان المرء لا يحصل على ما يرغب فيه الا عن طريق ضده وبواسطة الخطيئة وحدها يستطيع المرء أن يجد الغبطة (٢٧) . والمسيحية كلها جدلية بمعنى ان الايجابى لا نستطيع أن نصل اليه الا من خلال السلبى والحياة المسيحية هى حياة مرت بالموت ، فالروح تقتل لكى تعيش . « فمن أراد أن يخلص نفسه يهلكها ، ومن يهلك نفسه من أجل الانجيل فهو يخلصها ... » (٢٨) وفى أعماق الليل يولد الضوء الساطع ، وذلك الذى يتعذب وه الذى لم يتعذب بما فيه الكفاية ، فلا بد أن نتعذب بالموت لكى نحصل على الدواء ، لكى نحصل على هبة الروح ، وليس هناك فى مجال الاعتقاد المسيحى شئ مباشر ، وانما كل شئ يعرف

S. Kierkegaard : Journal (Extraits) Tome, 3 p. 335. (٣٥)

(٣٦) راجع مقالنا « المرض حتى الموت » فى العدد السابق من هذه المجلة .

The Journals (The Last years) Eng. Trans. by Smith (٣٧)
p. 210 .

(٣٨) انجيل مرقس الاصحاح الثامن : ٣٥ .

من خلال ضده . الايجاب عن طريق السلب ، والتقاء الازداد والمفارقات والصراع والتوتر وازدواج الدلالة . الخ ، هي كلها موجودة فى المسيحية بشكل يفوق الحصر حتى ان كيركجور يذهب الى أن كل ما هو مسيحي يحمل فى جوفه عنصرا جديا^(١٢٠) . فكل شئ يحتوى على مفارقة أو التقاء ضددين : « من يرفع نفسه يتضع ، ومن يضع نفسه يرتفع »^(١٢١) . وأيضا : « كل من له يعطى يزداد . ومن ليس له فالىذ عنده يؤخذ منه »^(١٢٢) . والكمال الأعظم يعرف عن طريق هجرة والتفلى عنه واضطهاده . والحقيقة تهان ويبصق الناس عليها^(١٢٣) . وتعرف العظمة بالانعكاس : فالنجمة التى تتلألأ فى السماء تبدو عالية جدا فى مكانها لكنها تبدو منخفضة جدا حين نراها على صفحة الماء . وإذا ما وضع المرء نفسه فى مكان أقل من العام دل ذلك على علوه وارتفاعه ، فعمق تواضعه هو الرمز والدليل على ارتفاع قدره ، وهذه الوحدة فى الثنائية هي خاصية الروح . والمعجزة ليست هي الله المنتصر . لكنها الله فى ضعفه ، الله وهو يتعذب (كما تقول المسيحية) الله المتكلم الذى هو مفارقة وعثرة . وفى كل مكان سوف نجد لعبة المتناقضات هذه كما يقول لنان جان فال^(١٢٤) . ان الحضور انكلى لله . انما يرى من خلال عدم رؤيته ، أعنى بطريق غير مباشر ! السر والوحي ، والمحال ، واليقين ، واللايقين ، والغبطة والألم ، مرتبط بعضها ببعض برباط لا ينقسم ، أو قل ان الواحدة منها لا يمكن أن تعرف الا من خلال الأخرى ، كما أن الجد لا يعرف الا من خلال الهزل ، والمسيح هو النموذج والاستثناء فى آن معا ، هو المخلص

The Journals - Eng Trans. By G. Smith p. 284. (٣٩)

(٤٠) انجيل لوقا الاصحاح الثامن عشر : ١٤

(٤١) انجيل متى : الاصحاح الخامس والعشرون ٣٠ وانجيل مرقس الاصحاح الرابع : ٢٥

(٤٢) الاشارة واضحة الى قول السيد المسيح « أنا الحق » وإلى ان الناس كانوا يبصقون عليه وهو فى طريقته الى الجلجنة .

J. Wahl : Etudes ..; p. 143 - 144.

(٤٣)

والحكم : وقت واحد : وعلى هذه الأرض لا يمكن أن ينكشف الحق
 الا من خلال المحال L' absurde والارتباط بالسعادة اللامتناهية لا يمكن
 أن يكون الا الما . كل شئ ينقلب وينهار ، ثم ينتصب قائما من جديد
 بغير انقطاع ! وظهور الله لا يمكن أن يتم الا بطريقة فيها مفارقة :
 « قانون بعد الله وقربه هو كما يأتي : كلما عبرت الظاهرة ، أو دل الظاهر .
 على أن الله لا يمكن أن يكون في هذا المكان ، كان معنى ذلك انه موجود
 فيه ، والعكس كلما عبرت الظاهرة عن أن الله قريب دل ذلك على وجود
 مسافة بيننا وبينه .. »^(٢٢) وفي الوقت الذي تأتي فيه المسيحية بأطيب
 الأخبار وأروع البشائر : « تعالوا الى يا جميع المتعبين والثقلى بالأحمال
 وأنا أريحكم .. »^(٢٣) فانها تأتي أيضا بأسوأ الأخبار وأشق الطلبات :
 « أحمِل صليبك واتبعني »^(٢٤) . لا تظنوا اني جئت لالقي سلاما على
 الأرض ، ما جئت لالقي سلاما . بل سيفا ، لافرق الانسان ضد أبيه ،
 والأبنة ضد أمها ، والكنة ضد حمايتها ، من أحب أبا أو أما أكثر مني
 فلا يستحقني .. »^(٢٥) . ولهذا كله كانت مفارقة وعثرة Scandale
 أمام العقل^(٢٦) .

The Journals (The last years) Eng Trans. by (٤٤)
 G. Smith p. 210 .

(٤٥) انجيل متى الاصحاح الحادى عشر : ٢٨

(٤٦) انجيل متى الاصحاح العاشر : ٣٨

(٤٧) انجيل متى : الاصحاح الحادى عشر : ٣٤ — ٣٨ .

(٤٨) معنى ذلك ان « منطق الفهم » لا يستطيع ان يدرك المسيحية لأنها
 ستكون أمامه عبارة عن « مفارقة » بسبب ما فيها من متناقضات لا تتفق مع
 قوانين المنطق الأرسطى لا سيما قانون عدم التناقض الذى يمنع الجمع بين
 التناقضين ، ومن هنا تنف « الأفكار المسيحية حجر عثرة أمام « العقل » المجرد
 الذى يعتقد الهوية والتناقض والثلاث الرفوع ، فى حين ان العقل الجعلى هو
 وحده الذى يستطيع فهمها عندما يصل الى مرحلة الايمان — الايمان بالتناقض
 والمفارقة واللامعقول !

لو أردنا الآن أن نلخص انخصائص الأساسية في الجدل الكيفي عند كيركجور في مقابل الجدل « النكبي » عند هيجل ، غاننا نستطيع أن نخصر هذه الخصائص مع « جان فان » في خمس أساسية هي على النحو التالي :

أولا — الجدل عند كيركجور هو جدل الانسان الفرد ، ولهذا فهو جدل منقطع على بالوثبات والعزائم والقرارات والمفاجآت ، وهو جدل كيفي . ولهذا نراه يتألف من لحظات ليست متجانسة ، ومن وثبات وكيفيات ، وتحولات ، ونقلبات ، شأنه شأن العاطفة ، فلم يعد هناك الاتصال الهيجلي ، وام يعد هناك توسط بين اللحظات ، بحيث ترتبط كل لحظة باللحظة السابقة ، وتمهد للحظة القادمة ، وتشكل اللحظات جميعا في النهاية سلسلة متصلة الحلقات ، وانما هناك لحظات منفصلة تختلف قوة وضعنا ودواما وبقاء . ومراحل الحياة الثلاث التي تحدث عنها كيركجور على اعتبار أن الأقسام الرئيسية تمثل ألوان الحياة المختلفة ، وهي الحسية والأخلاقية والدينية — ليست مراحل مرتبطة تمهد كل منها للمرحلة التي تليها . كلا ، وليس الانتقال من مرحلة الى أخرى تدريجيا ، وانما هو يتم عن طريق الوثبة : وتاريخ حياة الفرد لا يسير سيرا طبيعيا مستمرا من لحظة الى أخرى ، وانما هو يتكون من حركات فجائية وانتقال سريع من حال الى حال . وكل حركة انما تكون عن طريق الطفرة ، اذ لا يوجد اتصال في مجال العيني ، ان الاتصال لا يوجد الا عن طريق المجرد ، فالأفكار المجردة هي وحدها التي يمكن جمعها والربط بينها وتكوين سلسلة متصلة الحلقات ، أما اللحظة النفسية أو الحالة الانتقالية المشحونة بالعاطفة فانها لا ترتبط بلحظة سابقة ، ولا بلحظة لاحقة .

ويذهب كيركجور الى ان الأفكار العظيمة (وهذا هو رأى نيتشه أيضا) لا تظهر الا فجأة ، وهو يشبهها بقفزة الوحش المفترس ، ووثبة النسر ، وانفجار الأعصار : « يستعد الوحش المفترس في البداية في صمت ، وليس ثمة بين الحيوانات الأليفة ما يكون في صمت مماثل . » (١٩)

وهذه اللحظات عاى الرغم من انها لحظات عبور من مرحلة الى أخرى ،
أو من حال الى حال فانها اللحظات التى نشعر فيها اننا أصبحنا أشخاصا
آخرين ولا يمكن مع ذلك ان نلاحظها — اننا نشعر بها لكننا لا نستطيع
قط الامساك بها • والرجل الجدلى يؤكد هذا ، لأن الوقوف بجوار الفروق
والاختلافات المطلقة والتمسك بها وتأكيد هذا والعمل على دعمها هى التى
تشكل الرجل الجدلى الحقيقى • ان الجدلى الكمى يضح متساويات
أو معادلات • أما النجل الكيفى فهو يضح اختلافات وفروقا^(٥٠) .

ثانيا — اخصائية انثانية للجدل الكيفى عند كيركجور هى انه جدل
ذاتى يعبر عن الجانب الداخلى فى الانسان الفرد • ان كيركجور : « يدرك
الجدل على انه جدل ذاتى وعاطفى ، وليس الجدل عنده مجرد تتابع
أفكار ، وانما يرتبط الجدل والتعاطف وهو يرفع العاطفة الى أعلى درجة ،
ويجعلها تلقى حرارتها بخنافة عالية فى نفس الوقت الذى يولد فيه
العاطفة ويستتيرها ، ولدينا فى الجدل الغنائى الذى عرضه كيركجور فى
كتابه « الخوف والتشعيرة » خير مثال على هذا اللون من الجدل^(٥١) .

والواقع انه من المستحيل أن يوجد الفرد ، وأن يفكر فى وجوده
دون أن يعبر عن عاطفة ما ، لأن الوجود ، كما يقول لنا كيركجور مرارا ،
عبارة عن « تناقض هائل » ، والموجود الفرد يعيش هذا التناقض ،
وهو لهذا مشحون عاطفيا بكثير من الأفكار ، لكنها هى نفسها أفكار
« ملتهبة » أى ذاتية وليست موضوعية : « ولقد أخطأ القرن التاسع عشر ،
لا سيما هيجل ، حين فصل بين الجدل والتعاطف ، واحتفظ بالتعاطف
للشعور وحده ، وحرّم الشعور من الجدل ، كما حرّم الجدل من حركة
العاطفة ، وجعل العقل هو وحده الجدلى ، والحركة المنطقية ، وهى حركة
مجردة تماما ، حركة جدلية ... »^(٥٢) .

Ibid : p. 145 .

(٥٠)

Ibid .

(٥١)

Ibid .

(٥٢)

ثالثاً - الخاصية الثالثة للجدل الكيفي عند كيركجور هي انه جدل لا تغل فيه المتناقضات ولا يلبي الصراع بين الازداد في مركب أعلى كما هي الحال في الجدل «الحمي» الهيجلي ! فليس هناك رفع *Aufhebung* وإنما الجانب الداخلي في الانسان مرجل يغلي دون أن يكف لحظة واحدة عن الغليان ، والوجود الفرد يعيش دائماً في توتر مرعب ، وهو لا يختار أحد النقيضين ولكنه يختارهما معا : انه يختار « وحدة » هذين المتناقضين في تناقضهما ذاته ، ويتمسك بهما معا . وبهذا المعنى تكون المسيحية حين تحقق وحدة الازداد هي القمة التي يصل اليها الجدل ، وتستطيع أيضاً أن نقول : ان الجدل الكيفي عند كيركجور يحتفظ دائماً بالاحساس بالاثم والخطيئة ، والجدل الكيفي يحتفظ بهذه الفكرة ، لأنه جدل وجودي ، وهو يواصل الاحتفاظ بها لأن الازداد فيه لا تختفي والصراع لا تخف حدته ، ونحن هنا نجد فكرة الذاتية وفكرة وحدة المتناقضات مرتبطتين ، فالعاطفة ترتبط باستمرار بالمفارقة^(٥٢) .

رابعاً - والخاصية الرابعة للجدل الكيفي عند كيركجور في مقابل الجدل الكمي الهيجلي هي أن الجدل ليس هو المطلق : ان الجدل ليس له أصل غي ذاته ، وليس هو نفسه غاية ، ولكنه وسيلة فحسب . انه يقودنا نحو المطلق . وهكذا لا يفسر الجدل بأفكار محايدة وإنما يفسر بدفعة آتية من الله .

وهكذا يدور الجدل بين حدين : الوجود والمطلق . ومن هنا جاءت تلك الصيرورة وذلك الجهد الذي لا ينقطع للجدل عند كيركجور وهو ان يصل أبداً الى الطمأنينة التي ينشدها الفيلسوف الهيجلي في الفكرة الشاملة .

خامساً - اذا كان كيركجور ينقد باستمرار فكرة النفي *Negation* الهيجلية ، فان فكرة الجدل عنده - كما هي الحال عند هيجل - مرتبطة

Ibid : p. 146.

(٥٣)

بنكرة النفي أو السلب • صحيح انه يقول : « ان النفي هو ميمتر جاك (٥٤) Maître Jacques فى الفلسفة الهيجلية ، على اعتبار انه حذف ووضع فى آن معا ، أو سلب وإيجاب فى نفس الوقت ، فهو أشبه « بميمتر جاك » فى قصة مولير الشهيرة • لكننا لا نعدم فى الواقع ان نجد فكرة السلب قائمة ، فى قلب الجدل الكيركجوردى • وان كان كيركجور يفسرها بتفسيراً ذاتياً عاطفياً : « فالنفي هو هذا الضيق الابدئى للفكر ، والذي لا يستطيع الفكر أن يوقفه لحظة واحدة لأنه هو الذى يحركه .. » لكن النفي عنده يرتبط بالذاتية ، فالسلب هو تحديد وتعيين للذات من حيث هى حرة ، وهو ميمار الذاتية : الروح ، والزمان ، واللامتناهى ، هى كلها تصورات سلبية ، والفكر الذاتى هو ذلك الذى يعرف سلبية المتناهى • وفى الخطيئة يتحرر الفكر الذاتى بالسلب الى أقصى حد • لكن كيركجور يلج على ان السلب ينبغى الاختفى فى الايجاب • ينبغى الارتفاع « بالمعنى الهيجلى » للكلمة ، بل ينبغى ان يكون قائماً باستمرار ، حاضراً لا ينقطع فى قلب الايجابى ، وهو موجود فى صورة الوعي الحاضر بالخطيئة ، وفى صورة غفران الخطايا ، وفى صورة اللايقين ، وكذلك فى صورة اليأس (٥٥) •

هذا هو الجدل الكيركجوردى باختصار شديد ، ونحن نجد فيه الكثير من الافكار الهيجلية التى لم يشأ كيركجور ان يعترف بها ، وربما كان اهم ما أبرزه جدل المواظف عنده هو ان العقل الجدلى لا يخلو من عنصر « لا معقول » أو عنصر رومانتيكى أو جانب عاطفى • لكن الخطأ الاساسى الذى وقع فيه كيركجور هو انه اكتفى بهذا الكشف و « قبح » فى اللامعقول والخلف والعبث ! ان القلق كما يقول لافل L. Laavelle

(٥٤) « ميمتر جاك » شخصية من شخصيات مسرحية مولير الشهيرة « البخيل » حيث كان يعمل سائقاً لمربته ، وطاهيا فى وقت واحد ويريد كيركجور ان يقول : ان النفي عند هيجل يقوم مثله وظليتين فى آن واحد : الحذف والاحتفاظ ، أو السلب والايجاب ..

بحق ، ينبغي أن يكون عاملا يثير ويوقظ البحث عن حل ، لا أن يكون هو نفسه حلا . وإذا كان كيركجور قد ركز على الدور اللامعقول ، وعلى المفارقة ، وازدواج اندالاه ، وما في العاطفة من تناقض ، فلا شك انه أيضا حاول تفسير ذلك كله تفسيراً عقلياً . وهذا واضح من حديثه مثلاً عن « مفهوم انطق » أو عن مقولات دينية أو روحية ، حتى اننا نجد أحد شراحه المتحمسين ، ولتر لورى W. Lowrie يقول « اننى كنت أود من صميم قلبى ألا يعبر عن آرائه بمصطلحات الفلسفة الكلاسيكية » (٥٠) .

ويقول جوليفيه : ليس من شك فى أن دعوة كيركجور الى اللامعقول كانت صدى لما يمتلئ فى نفسه من صراع بين الميل العقلى والتحليل الدقيق دقة مذهلة والذي كان يسمى رغم ذلك الى اللقاء مجموعة من الاسرار الغامضة فى صورة « المفارقة » و « اللامعقول » — وبين رغبته العميقة فى إخضاع العقل للايمان : « ذلك العقل الذى ما فتئ يلج على حقوقه عند كيركجور ، وهذا الصراع يمكن ملاحظته فى المصطلحات الكثيرة التى ترخر بها مؤلفاته .. » (٥٧) .

مشكلة الذات بين كيركجور وهيجل :

ليس الجدل هو الموضوع الوحيد الذى يمكن ان نتعد فيه مقارنة بين الفكر الهيجلى ، والفكر الكيركجورى لنستشف مدى تأثير الفكر الوجودى بما قاله عملاق الفكر الألمانى ، وانما يمكن عقد مقارنات ذات منزى بين كثير من الافكار والتصورات عند هيجل وكيركجور : فما يقوله الأخير عن « المطلق المطلق » و « الخوف المطلق » يمكن مقارنته بوعى العبد فى ظاهريات الروح لهيجل . ونظرية كيركجور فى اليأس يمكن

An Introduction to Sickness Unto Death, Anchor (٥٦)
Books. N.Y. 1954.

R. Jolivet : Introduction to Kierkegaard, p., 53 (٥٧)
Eng. Trans. by Frederick Muller, London, 1950 .

مقارنتها « بالوعى النسقى » عند هيجل . و « المهمة » التى يتحدث عنها كيركجور يمكن مقارنتها بالفصل الذى عقده هيجل عن « العمل » — و « فارس الايمان » عند كيركجور يقابل « فارس الفضيلة » عند هيجل وكذلك اقوال كل منهما عن « البراهين التاريخية » ... الخ وجميع هذه المقارنات تدل بطريقة مباشرة ، كبرت أو صغرت ، على احتمال التأثير المباشر الذى أحدثه هيجل فى كيركجور (٥٨) .

لكن المقارنة التى تلفت النظر لاهميتها الشديدة ، ولخطورتها أيضا ، هى التى ينبغى أن نتخذ بين ما قاله كيركجور وهيجل عن الذات البشرية — وهى تستحق أن نغرد لها بقية هذا المقال لما لها من أهمية خاصة :

لقد حاول كيركجور أن يلخص فى كتابه « المرض حتى الموت » حالات بشر يقول عنهم انهم ليسوا « ذواتا » ، ويناقش مشكلة هؤلاء الناس ويتساءل عما اذا كان من الممكن نظريا ان يكونوا « ذوات » ثم كيف يمكن ، من حيث التطبيق العملى ، ان يتحولوا الى ذوات بالفعل ؟ ! ومن هنا فان المشكلة التى يلخصها كيركجور فى هذا الكتاب ، بل وفى جوانب كبيرة من فلسفته — يمكن تلخيصها فى هذا السؤال :

كيف يمكن للانسان ان يتحول الى ذات ؟ ؟ ؟ ؟

ويمكن ان نقول : ان هذا السؤال يساوى منطقيا سؤالنا : كيف يمكن للانسان ان يتحول الى عازف كمان ؟ أو كيف يتحول الطفل المصاب بالربو الى طفل سليم معافى ؟ ! أو كيف تتحول اليرقة الى فراشة ؟ ؟ ! والواقع انه لا يمكن ان يطرح هذا اللون من الأسئلة عن الذات ، اللهم الا داخل سياق نظرية تستخدم لفظ الذات Self استخداما فنيا

Recent Work on Hegel by Frederick G. Weiss and (٥٨)
Howard p. Kainz - American Philosophical Quarterly, Volume 8
Number 3. July 1971.

لتعطيه معنى فلسفيا خاصا . ويبدو ان النظرية التي يستخدم كيركجور
لفظ الذات بناء عليها هي نظرية هيغل !

لقد سبق ان ذكرنا في مقالنا السابق ان الذات عند كيركجور مركب
من عاملين احدهما : لا متناه ، وابدئى وحر . والثاني متناه وزمانى
وضرورى . وهو احيانا يصف هذين العاملين « بالذاتية والموضوعية »
ومعروف ان كلا منهما يستبعد الآخر ويعانده . ومن ثم فان القول بأن
« الذات موجودة » ، أو ان الانسان يصبح ذاتا ، يتضمن تناقضا
داخليا . وعندما يسأل كيركجور كيف يستطيع الانسان ان يصبح ذاتا ؟
فانه يسأل : كيف يستطيع ان يتألف من الموضوعية والذاتية ؟ وكيف
يمكن حل الصراع بينهما ؟ . ! اننا اذا ما اخذنا بقانون التناقض الذى
يقول به منطق الفهم — كما سبق ان رأينا — كان من المستحيل تحقيق
مثل هذا المركب ، فكيف يحل الصراع ويرفع التناقض ؟ !

ان سؤال كيركجور حول الذات لابد — لفهمه — من ان يوضع فى
اطار نظرية فلسفية معينة ، اذ من الواضح انه يفترض مقدما هذه
النظرية ، لأنه يتركز الكثير من المصطلحات التى يستخدمها بغير شرح :
كالروح ، والوعى ، والابدئى واللامتناهى . الخ معتمدا على ان ذلك
معروف سلفا فى هذه النظرية ! وهذه النظرية لا نجدنا معروضة على
نحو كامل فى مؤلفاته ، وانما نجده يستخدم مصطلحات هيغل بحرية
كاملة ، لأن النظرية التى تفترضها مشكلة الذات هي نظرية هيغل التى
تصبح فيها مشكلة كيركجور واضحة ومعقولة وبدونها يصعب فهمها
أو فهمها ٥٩٩

والمبدأ الذى ترتكز عليه النظرية الهيجلية — أساسا — هو ان هناك
نشاطا عقليا يسير فى طريق التطور لكى يصبح على وعى بذاته ، فالوعى

Remarks on the Kierkegaard Hegel Controversy (٥٩)
by James Bogen, Synthese Volume XIII, December 1961.

الذاتي هو هدف النشاط العقلي . وهذه النظرية تصف كل موضوعات للكون بأنها تمثيلات أو تجليات للعقل ، فقد انشأها العقل نفسه ، كما تصف الاحداث بأنها فترات في مسار العملية التي يظهر بها العقل أو يصبح بواسطتها على وعى بذاته وسط هذه التجليات التي أحدثها . وداخل مثل هذه النظرية يكون هناك معنى لقولنا : ان الذات حالة للوعى ، وان جميع خبرات أى انسان لا يكون لها معنى ، عند هيغل ، الا بمقدار ما تؤدي الى حالة للوعى يتعرف فيها على نفسه : « ان الميكانيزم الانطولوجي والابستمولوجي الذي استخدمه كيركجور لصياغة مشكلة الذات بلغة الصراع بين الذاتية والموضوعية ، يحمل ملامح شبه صارخة مع النظرية التي استخدمها هيغل عندما صاغ نفس المشكلة ... » اذ يذهب هيغل الى ان العقل لكي يصبح وعيا بذاته لابد ان يزود بموضوع ابستمولوجي لوعيه الذاتي ، فالعقل في ذاته an Rich هو نشاط حر على نحو مطلق بغير خصائص محددة ، وهو بما هو كذلك لا يمكن ان يكون موضوعا للمعرفة أو الوعي ^(٦٠) ، ذلك لأن معرفة أو وعى ما ليس له خصائص برادف معرفة لا شيء ، أو الوعي بالعدم ! ان كل ما يمكن ان يقال عن العقل في ذاته هو ان له وجودا — لكن الوجود بغير تحديد وبلا تعين. هو تجريد أجوف يتحول مباشرة الى عدم .. وهكذا فاننا لا نعرف الأشياء الا عن طريق تحديدها : « والشئ لا يكون على نحو ما هو عليه الا بفضل حده » ومن ثم فان العقل لكي يصبح موضوعا لوعيه الذاتي لابد ان تكون له خصائص محددة بأن يجد لنفسه تحديديات ، واذا كانت « الصورة العليا للفكر هي الحرية .. » فان ذلك الجانب من النشاط العقلي الذي يؤلف القرد الجزئى « فى ذاته » يحقق الشرط السابق بأن يدخل فى علاقات مع الأشياء ، ومع غيره من الناس (أعنى مع

(٦٠) لأن المعرفة تحتاج الى موضوع محدد له خصائص معينة ، أما النشاط العام الذي يخلو من كل تحديد فهو اتراب الى عدم — قارن كيف يتحول الوجود المطلق الى عدم مطلق كتابنا « المنهج الجدلى عند هيغل » ص ١٦٦ وما بعدها .

الجوانب الأخرى للنشاط العقلى) وخلال هذا النشاط تصبح حريته محددة (٦١) .

واذا ما حددت الاشياء الأخرى (سواء أكلنت اشياء أو بشرا) حرية الفرد فانها بذلك تتحدد بالضبط ما هو عليه على نحو جزئى . ومن خلال التحديدات التى يتزود بها على هذا النحو فان الفرد يصبح شيئا ما — شيئا جزئيا له خصائص معينة (٦٢) .

ولقد عبر كيركجور عن نفس هذه الفكر فى صورة شعرية فقال : « عندما يسمع المرء صوت الريح فى منطقة جبلية يوما بعد يوم بغير تغيير . فقد يميل ، ربما للحظة ، الى تجاهل نقص المائلة ويقارن بينها وبين الحرية البشرية (٦٣) . وربما يعتقد ان هناك لحظة اتت فيها الريح غريبة الى هذه المنطقة ، وهى التى ظلت لعدة سنوات تتخذ من الجبال مقرا لسكنائها . . . فتندفع بقوة ، وعلى نحو خطر فى الشقوق والكهوف مطلقة تارة صرخة حادة حتى لترتدع هى نفسها منها ، وتارة أخرى زمجرة مكتومة تجعلها هى نفسها تهرب ، وتارة ثالثة تتخبط فى نوبة بكاء دون ان تعرف هى نفسها من اين جاءت ، وتارة رابعة تقتنهد ، تهتدة تخرج من كرب الهاوية . . . وتارة خامسة تنتابها نوبة من المرح والبهجة الشعرية — الى ان تكون قد تعلمت ان تعرف وبسائلها — الى ان تجمع ذلك كله وتجعله ينسجم فى لحن تعزفه يوما بعد يوم بغير تغيير . كذلك تفعل حرية الفرد : فهى تسير على هواها ، وتضرب خبط عشواء وسط إمكاناتها مكتسبة هذه المرة امكانا ، وتلك المرة امكانا آخر . لكن امكانية الفرد

Ibid.

(٦١)

(٦٢) لأن الحرية المطلقة هى حرية العدم ، أو هى ارادة التدمير كما يسميها هيجل لأنها تكتسح أمامها كل شيء يحد من ارادتها من ثم لا تبني شيئا قط أما الحرية الحقيقية فهى « الحدد الذاتى » الذى يعنى ايضا الاستقلال . (٦٣) واضح انه يريد ان يقارن بين الحرية البشرية التى لم تتحدد بعدد بين الريح التى تهب على المنطقة بصفة عابرة ، ثم تحدها الشقوق والكهوف ، وهى نفس الفكرة الهيجلية لكن فى صورة شعرية .

لا تريد ان تسمع .. انها تريد ان ترى .. والفرد لا يريد ان يرى
أو يسمع الا مع الشجن Pathos والتعاطف . لكن علينا ان نلاحظ انه
لا يريد ان يرى أو ان يسمع الا نفسه « (٦٤) » .

وهكذا تنشأ مشكلة الذات بسبب ان الفرد رغم انه يصبح شيئاً
عينيًا ومحددًا فإنه لا يزال يحتفظ بقدرته على التخيل ، وبقوة الرغبة ،
فيعتقد في نفسه شيئاً مختلفاً اتم الاختلاف عما أصبحه (اعنى لا يزال
يحتفظ بذكرى الريح التي تجوب الافاق بغير تحديد !) . وهكذا يفشل في
ان يتحد مع ذلك الشيء العيني الذي احدثته في العالم افعاله وعلاقاته
مع الآخرين .

اكن هذه الفكرة — في الواقع — ليست خلقاً كيركجورديا خالصاً ،
واما هي فكرة هيكلية قلباً وقالباً ، ولقد سبق ان عرضها هيجل في
« فلسفة الحق » عندما ذهب الى ان الوعي الذاتي يعرف نفسه على انه :

١ — قوة تجريد (تستطيع ان تجرد نفسها) من كل شيء معين .

٢ — جزئى ذو مضمون محدد ... (٦٥) .

وهذا يعنى ان الفرد عبارة عن « ذات » وموضوع ايضاً ، فهو ليس
ذلك الموضوع المتعين الذى نشأ من تحديدات مفروضة على نشاط حر غير
محدد ، انه كذلك ذلك النشاط الحر غير المحدد : « القدرة على التجرد
من أى شيء » .

S. Kierkegaard : Repetition Eng . Trans. by (٦٤)
Walter Lowrie pp . 44 - 5 (Princeton, 1946) .

Hegel : The Philosophy of Right Eng. Trans. by (٦٥)
T. M. Knox p. 23.

وقارن ترجمتنا العربية لاصول « فلسفة الحق » ص ١١٤ .

وعلى هذا النحو نستطيع ان نفهم مناقشة كيركجور لموضوع اليأس Despair في كتابه « المرص حتى الموت » وهذه المناقشة التي تعتمد على تفسير ثنائي مماثل لطبيعة الفرد ، وهذه الثنائية هي التي تجعل من الممكن ان يكون هناك يأس بسبب « نقص التناهي » ، أو بسبب « نقص اللاتناهي » وكذلك بسبب نقص (الامكان) . وهو الموضوع الذي عرضنا له في المقال السابق . فعند كيركجور ان الفرد الذي يفشل في التعرف على نفسه كشيء أكثر من مجرد موضوع معين ليس « ذاتا » ، وهو في ذلك اشبه بالفرد الذي يفشل في التعرف على نفسه على انه شيء أكثر من ذات حرة . والسبب ان الفرد في ذاته (أو ذلك النشاط الحر الذي يشبهه كيركجور بالريح في الوادي) عبارة عن نشاط حر ، ولابد له ان يصبح موضوعا على نحو ما يصبح ذاتا أيضا ، أعني لابد بطريقة ما ان يوفق بين هذين الجانبين من طبيعته^(٦٦) وعلى هذا النحو يمكن ان يكون هناك معنى لقول كيركجور : ان الموضوع « متناه » و « زمني » و « ضروري » . فالموضوع متناه بمعنى انه محدد بواسطة موضوعات اخرى ، وهو (زمني) لأنه موضوع تجريبي يخضع لتحديدات الزمان ، وهو « ضروري » لأنه ما تصنعه به قوانين العالم التجريبي والتاريخي الذي « وضع » فيه .

كما يتضح أيضا ، في ضوء هذه للنظرية الهيكلية ، كيف ان مفهوم الذات مفهوم سلبي أكثر منه ايجابيا ، فالفرد يصف نفسه — كذات — بمجموعة من الخصائص والسمات والصفات ... الخ . السالبة أو التي لا يملكها ، كأن يقول مثلا : ان معنى كوني ذاتا هو انني لست جسدا ولست موجودا زمانيا (وبالتالي فأنا — كروح — خالد) ، ولا اخضع لاية قوانين موضوعية (ومن ثم فالذات حرة وليست ضرورية) — والذات لا متناهية بمعنى انه لا حدود لخصائصها .

خلاصة القول ان كيركجور عندما طرح هذا السؤال : « كيف يصبح الانسان ذاتا - ؟ ! » أى كيف يصل الانسان الى حالة الوعي التى يحل فيها التعارض بين الذاتية والموضوعية - فانه افترض النظرية الهيكلية ، ولا يمكن ان يكون لسؤاله معنى الا فى سياق هذه النظرية وبالاعتماد على كثير من افكارها الرئيسية .. !

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، ولكننا نجد ان دراسة كيركجور لمشكلة الذات تشبه دراسة هيجل من زاويتين :
الأولى : ن حيث ان كيركجور عندما فسر العملية التى يتحول بها الفرد الى ذات ، ذهب الى ان الفرد يسير فى مراحل من التطور تشبه المراحل التى وصفها هيجل تماما . بل ان المرحلة التى يقال لنا ان الفرد يصبح فيها ذاتا هى واحدة من المراحل التى تحدث عنها هيجل !

الثانية : ان كيركجور يتبنى موقفا هيجليا عندما يتخلى عن الاستدلال المنطقى حين تواجهه مشكلة صيغت بطريقة تجعل من المستحيل حلها منطقيا .

المرحلة الأولى فى تطور الذاتية يسميها كيركجور « بالمرحلة الجمالية » ، أو « المرحلة الحسية » . والفرد فيها يتجاهل الجانب الذاتى من طبيعته ، فيحاول ان يوحد نفسه مع الجانب الموضوعى أو مع الجسد ، ولهذا يكون حسيا شهوانيا شرها ... الخ .

اما المرحلة الثانية فيسميها كيركجور : « بالمرحلة الاخلاقية » التى يشكل فيها الفرد عن نفسه تصورا بوصفه ذاتا ويحاول ان يوحد نفسه مع الجانب الذاتى من طبيعته ويهمل الجانب الموضوعى .

والفرد الجمالى يعتبر نفسه موضوعا تجريبيا ، تحدد قوانين الطبيعة والبيئة والظروف التاريخية والاجتماعية والاضاع السياسية والاقتصادية . أما الفرد الأخلاقى فهو يتصور نفسه على انه « نفس »

تحدددها القوانين الأخلاقية التي لابد ان يسلك طبقا لها حتى ولو أدى ذلك الى ان يفقد ما يحتاج اليه هو نفسه بوصفه موضوعا .

ويذهب كيركجور الى ان حركة السير من المرحلة الجمالية الى المرحلة الأخلاقية هي حركة جدلية Dialectical Movement ومن الواضح انه يستخدم كلمة الجدل هنا بالمعنى الهيجلي لهذا المصطلح ، فالعملية التي يصفها تجعل المرحلة الجمالية تنقلب الى ضدها . وحركة السير هذه — كالحركات التي يصفها هيجل في ظاهريات الروح من القضية الى نقضها — هي النتيجة الطبيعية للصراع بين الذاتية والموضوعية التي هي ملازمة لطبيعة الصورة الجزئية للحياة .

وصفات الفرد الجمالي عند كيركجور تذكرنا بتفسير هيجل لبداية مرحلة الوعي الذاتي التي يصبح فيها الفرد واعيا بالجانب الموضوعي من طبيعته ، وبالقوانين التي تحددها بوصفها موضوعا من موضوعات العالم التجريبي . ويسمى هيجل هذه المرحلة باسم « الوجود المباشر » — وما له مغزى ان يستخدم كيركجور لفظ « المباشرة » ليصف به المرحلة الجمالية في كتابه « المرض حتى الموت » (٣٧) .

اما المرحلة الجمالية التي يتصور فيها الفرد نفسه على انه « نفس Soul » فهي تشبه جدا تلك المرحلة من مراحل تطور الوعي الذاتي عند هيجل والتي يسميها « الوعي المنسحق بسبب الندم » . ولا شك ان الذات الموضوعية هي الفاعل القادر على تنفيذ نوايا الذات الأخلاقية ، لكن الفعل الأخلاقي يقتضى التضحيات التي لا تستطيع الذات الموضوعية (أى الحسية) ان تقوم بها . والى هذا الحد فان القواعد الأخلاقية تتناقض مع القوانين التي تشكل الموضوعية . (كما هي الحال مثلا عندما تطالب مبنى الأخلاق ان اكبت الغريزة الجنسية التي هي جزء من الجانب

(٣٧) قارن الترجمة الانجليزية السابقة للكتاب « المرض حتى الموت » ص ١٥٨ .

الموضوعى غى الطبيعة البشرية — وباختصار ... ان الكائن الأخلاقى
يتأرض مع الكائن الحيوانى فى الانسان (فالفعل الأخلاقى قد يقتضى
تدمير الطبيعة الموضوعية الحيوانية للفرد فى حين انه يفترض مقدما
وجود الفرد كموضوع طبيعى . وهكذا يصل الفرد الأخلاقى الى اعتبار
ذاته « نفسا » واقعة فى شرك الجسد ، فى عالم لابد ان يحاول تخليص
نفسه منه ، دون ان يدرك ان هذا الخلاص يدمر احد المبادئ التى
تطلبها الذات .

والمرحلة الأخلاقية عند كيركجور ، و « الوعى النادم » عند هيجل ،
يعتبران من المراحل الهامة والحاسمة فى تطور الذات البشرية ما دام
الفرد فى تلك المرحلة تتكون لديه معرفة عن طبيعته الموضوعية
(أو الجانب الحيوانى فيه) وكذلك فكرة عن طبيعته الذاتية (أو الجانب
الأخلاقى فيه) ، وعلى هذا النحو يدرك مدى حاجته الى حل الصراع
بين هذين الجانبين ، كما يتحقق من ان هذين العنصرين لازمان ،
ولا يستطيع ان يتحرر أى منهما عن الآخر . فضلا عن ذلك فان كلا من
كيركجور وهيجل قد صاغ المشكلة التى يواجهها الفرد فى تلك المرحلة من
تطوره بطريقة تجعل من المستحيل بالنسبة له حلها منطقيا . فاذا كانت
الذات بحكم تعريفها « ما ليس الموضوع » — أى انها بحسب تعريفها
تعارض الموضوع — فكيف يمكن ازالة التعارض بينهما ؟

اما هيجل فانه بدأ بفحص « مشروعية المنطق » بدلا من فحص
مشروعية المشكلات والحلول المقدمة والتى تبدو مستحيلة منطقيا .
ومعاملته لمشكلة الذات تقتضى « مركبا » يزول فيه التعارض بطريقة
ما بين الذات والموضوع . ولهذا فانه يرفض « منطق الفهم » كما سبق
ان ذكرنا على أساس انه لا يسمح بصياغة مثل هذا المركب ، ويلجأ الى
ما يعتقد انه منطق اعلى ، أو منطق جديد (هو المنطق الجدلى) يعتقد
انه قادر على حل مشكلة الذات .

ويسير كيركجور في خط مماثل ، اذ يعتقد ان حل مشكلة الذات يقتضى من الحياة الأخلاقية ان تكون لها قيمة جمالية ، كما يقتضى من العالم الجمالى ان يتحدد أخلاقيا . ويعتقد كيركجور ان ذلك ممكن من « الناحية الوجودية » مستحيل من الناحية المنطقية . لكنه يعتقد ان هذا الامكان خاص بالله وحده وليس بالنسبة للانسان . ففى مذهب كيركجور نجد ان « المركب » لا ينجزه الا الله : ولا يكون ممكنا الا بالنسبة لله . والله عنده موجود مفارق يرتبط به الفرد ارتباط المخلوق بالخالق . اما هيجل فيعتقد ان العقل الكلى محايث ويرتبط به الفرد ارتباط الجزء بالكل . ومن ثم فان مركب هيجل ينجزه العقل ولا يجوز التفكير فيه الا بمنطق العقل وحده (العقل الجدلى بالطبع) وعند هذه النقطة يفترق المذهبان .

ان نشاط العقل الكلى السارى فى الكون يتجه الى أن يصبح موضوعا متعينا لتأمل ذاته ، والى أن يعرف ذلك الموضوع على انه نفسه . والفرد ، بوصفه موضوعا ، هو جزء صغير من موضوع الوعى الذاتى للعقل . والفرد ، بوصفه ذاتا ، يقدم للعقل معرفة ضئيلة عن ذاته بأن يعرف العالم الموضوعى . والفرد من حيث هو فرد لا يستطيع أن يصبح ذاتا ، ولكنه بوصفه جزءا من العقل ، يستطيع أن يصبح جزءا من ذات شاملة . وهذا هو معنى انجاز الذات عند هيجل^(٦٨) . فالعقل يحل التناقض بين الذاتية والموضوعية بأن يحول طبيعته الموضوعية الى شئ يستطيع الذاتية أن تتعرف على نفسها فيه . والعملية التى يصبح العقل ، كـ موضوع ، بواسطتها تمثلا يعكس طبيعة العقل ، كذات ، — هذه العملية هى عالم التاريخ^(٦٩) . ولهذا فان هيجل يناشد « الوعى النادم » ان : « يتخلّى عن علاقته بالمثل الأعلى الذى لا شكل له .. ويقيم علاقة

Hegel : Phenomenology of Mind Eng. Trans . By (٦٨)
Baillie, p. 89, p. 130.

Hegel : The Philosophy of Right p. 16. (٦٩)

باللامتغير بوصفه شيئاً ذا طبيعة محددة^(٧٠) وهكذا لا تكون الذات ممكنة عند هيجل الا فى سياق تاريخى ينتهى بخلق دولة يعيش فيها الناس جميعا فى تناغم وانسجام طبقا للقوانين التى تحدد بدقه دورهم العام . وعندما يعتبر الفرد نفسه ، فى مثل هذه الدولة ، جزءا منها بدلا من أن يعتبر نفسه وجودا خاصا قائما بذاته مستقلا عن غيره ، فانه بذلك يعتبر نفسه جزءا من العقل ، بدلا من أن يكون روحا فرديا أو جسدا فردا ، انه بذلك يحقق ذاته كجزء من الذات الشاملة .

أما اذا كانت عند كيركجور فانه لا يمكن الوصول اليها الا من خلال فاعلية الله وتدخله المباشر ، وليس بواسطة الفرد نفسه ولا بواسطة مجموعة من البشر . ان الفرد عنده يصبح ذاتا لا كجزء من المجتمع البشرى ، ولكنه يصبح كذلك فى علاقته بالله . . لقد ذهب هيجل الى أن الناس يستطيعون اضعاف واقع موضوعى على الأخلاق وذلك بتحويلها الى قوانين للدولة . أما كيركجور فهو يطلب من الفرد بدلا من ذلك أن يضع نفسه بين يدي الله ، وكيف عن جميع المحاولات التى يبذلها لحل التناقض القائم بين المرحلة الجمالية والمرحلة الأخلاقية ان جميع المحاولات التى يبذلها الفرد لكى يظفر فى النهاية بما يطلبه كذاذ وما يطلبه كموضوع ، ينبغى أن تتوقف لأنه لا طائل تحتها . ونموذج الذات عند كيركجور هو نبى الله « ابراهيم » الذى يعتقد كيركجور انه اسقط حل الصراع بين الذاتية والموضوعية بأن أطاع أمر الله الذى يسير ضد مطالب الطبيعة الموضوعية والذاتية مما افعد كيركجور ان التضحية « باسحاق »^(٧١) ، كانت تتطلب من ابراهيم أن يتجاهل القواعد الأخلاقية التى تفرض على الأب حماية ابنه ! وان يكف ، فى الوقت نفسه ، عن الإبقاء عليه ، وبالتالي أن يقلع عما يشكل وجوده ، كآب ، فى العالم الموضوعى ، وعما هو بالغ الأهمية عنده ! وهكذا فانه اذا ما تخلى الفرد عن الذاتية والموضوعية

Hegel : Selections p. 86.

(٧٠)

(٧١) على ما تروى الديانة المسيحية .

رما فسوف يتمكن من أن يظفر بهما من جديد وإن يحل ما بينهما من تناقض ! ولا يمكن أن يظفر بذلك الا « بمنطق الأمر الالهي » فمنطق الحل الذي يقدمه الهي أكثر منه بشرى بل هو من وجهة نظر بشرية « خلف ومحال وعبث ولا معقول .. Absurd » ذلك لأن « ابراهيم » لا يستطيع أن يعرف ان الله يحل مشكلته أو انها حلت بالفعل فאלله وحده هو الذي يستطيع أن يحقق ذلك « المركب » وأن يفهمه ! ولا يستطيع الفرد أن يفعل أكثر من الايمان (بالمعنى الدينى السامى لهذا اللفظ) بأن المركب يتحقق من خلال الفعل الالهي !

هذا هو الحل الذي يقدمه كيركجور لمشكلة الذات ! والحق ان كيركجور يكتفى بالغاء المشكلة من جذورها ! اننا هنا لسنا أمام حل للذات البشرية ، أو رفع للصراع القائم بين الطبيعة الحيوانية والطبيعة الأخلاقية فى الانسان ، ولكننا أمام تحول للذات البشرية الى لا شيء . أو الى عدم أمام الفعل الالهي ! انها محاولة لتفسير الايمان المسيحى باللامعقول ، والمفارقة ! أما الحل الهيجلى فهو تطوير للذات البشرية واثراء لها حتى تتحقق فى العالم الموضوعى الخارجى فى شكل قوانين ومؤسسات ونظم اجتماعية ... الخ أو ما نسميه بصفة عامة بالدولة . وسوف أترك للقارئ أن يحكم بنفسه : من هو المفكر الخيالى الذى لا يعيش فى عالم الواقع ؟ أهو هيجل الذى يطور المفرد تاريخيا ، مع غيره من الأفراد لانشاء دولة تتحقق فيها مطالبهم وتتوج بالفن والدين والفلسفة بوصفها أسمى أنشطة للانسان ... أم كيركجور الذى يجعل الذات البشرية تتذائل فتصبح لا شيء من أجل الايمان بالمفارقات والمتناقضات التى جاءت بها المسيحية ١٩٠٠ !

المقولات

بين أرسطو وكانط وهيجل

١ - تمهيد :

الأصل في الكلمة أن تدل على شيء ما . ومن هنا نشأت اللغة لتيسير التفاهم بين الناس ، فبدلاً من الرجوع المستمر إلى الأشياء مما يجعل الحديث المثير بالغ الصعوبة ، جمعت الأشياء المتشابهة في حزمة واحدة وأطلقت عليها كلمة واحدة : مفردات الشجر كلها تحت اسم واحد هو كلمة « شجرة » ، والمناضد جميعاً تحت اسم واحد هو منضدة ... الخ . وأصبحت كلمة « شجرة » و « منضدة » تعبر عن « تصور Concept » . والتصور اسم كلى يطلق على أشياء كثيرة فهو بلغة المنطق يمثل فئة Class يندرج تحتها مفردات متعددة .

ولهذا قيل إن اللغة « تصورية » ، ذلك لأن كل كلمة في أية لغة ، وقد نستثنى من ذلك أسماء الأعلام التي يقال إنها بلا مفهوم ، تدل على تصور وايدت هناك تصورات للأشياء المادية وحدها . بل هناك كذلك تصورات للأفعال ، والكيفيات ، والعلاقات . فكلمة « يعطى » عبارة عن تصور لأنها تصف فئة كلية من الأفعال ، وكلمة « هذا » عبارة عن تصور ما دامت لا تتقال عن شيء مفرد بذاته وإنما على جميع الأشياء لأن كل شيء يمكن أن نقول عنه إنه « هذا » . وكلمة « يكون » تصور ما دامت الأشياء كلها تكون . وكلمة « في » تصور لأنها تعبر عن فئة من العلاقات . وليست هناك كلمة في أية لغة لا تعنى تصوراً من التصورات^(١) .

(١) ولترستيس : « فلسفة هيجل » ترجمة د . امام عبد الفتاح امام
ص ٢٧ — الثقافة للطباعة والنشر — القاهرة ١٩٧٥ ،

وما دامت هناك تصورات كثيرة فمن الطبيعي أن نتساءل : هل هذه التصورات كلها على درجة واحدة أم أن بينها تفاوتاً ؟ ٠٠ بمعنى آخر : ألا يمكن أن تصنف هذه التصورات بحيث يندرج بعضها تحت بعض ؟ ليست هناك تصورات أعم وأهم من غيرها ؟ ٠٠ هل يتساوى تصور « الوجود » أو « الكم » أو « الكيف » مع تصور « الشجرة » أو « المنزل » أو المنضدة أم أن الأولى أكثر عمومية وأهمية وشمولاً ؟ ٠٠ لقد كان أفلاطون أول من حاول الإجابة عن هذه الأسئلة فوضع نظريته المعروفة عن المثل والتي ذهب فيها إلى أن هناك تصورات هي صور أو مثل للموجودات وهي أكثر حقيقة من هذه الموجودات إلا أنه لم يفرق بين الكليات العقلية الخالصة (وهي التي ستعرف فيما بعد باسم المقولات) والكليات المستمدة من الحس فذهب إلى أن مثال « القط » و « النبات » و « الوجود » و « المعدم » وغيرها على درجة واحدة ، فهي كلها مثل لها وجود حقيقي مستقل عن ظلالها (١) .

ومن هنا بدأت تظهر في تاريخ الفلسفة فكرة تصنيف التصورات أو الكليات : إلى كليات مستمدة من الحس كالشجرة والمنضدة والمنزل ٠٠ الخ وكليات عقلية خالصة هي المقولات التي يقول عنها برتر اندرسل B. Russell أنه لم يستطع فهمها رغم شروح أرسطو وكانط وهيجل وغيرهم (٢) . فكيف تطورت المقولات في تاريخ الفلسفة ٠٠ في استطاعتنا أن نقول أنها مرت بثلاث مراحل أساسية تمثل مثلثاً هيجلياً يسير من القضية إلى النقيض وينتهي بالمركب : بدأت بأرسطو الذي يمثل القضية ثم انتقلت إلى كانط ، رغم بعد الشقة بينهما ، فتحولت إلى ضدها :

(٢) إمام عبد الفتاح إمام : « المنهج الجدلي عند هيجل » ص ١٣٦ - دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ .

(٣) برتر اندرسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ، الجزء الأول ، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٤

من المقولات الأنطولوجية الى المقولات الاستمولوجية وأخيراً انتهت بالمقولات البيجلية التي هي مركب منهما معاً • لكن علينا أن نبداً من البداية :

كلمة المقولة أو قاطيغوريا •• *Kategoria* كلمة يونانية كانت تعنى فى الأصل « الاتهام » ثم أصبحت تعنى الصفة المنسوبة الى شئ ما • والكلمة العربية « مقولة » لا تبعد كثيراً عن هذا المعنى فهى تعنى « ما يقال على الموجود » أو « ما يحمل على الأشياء »^(١) • أما المرادف اللاتينى فهو ••• *Praedicamentum* وهى كلمة تعنى « الحمل *Predication* أو المحمول *Predicati* فهى محمول لأى موضوع • ومن هنا أمكن أن توصف المقولات بأنها قائمة من المحمولات يكشف أى منها عن نمط الوجود الجوهرى الذى ينتمى اليه الموضوع^(٢) ، — وفقاً للتعريف الأرسطى للمقولة • ولقد كان أرسطو هو أول من وضع نظرية خاصة بالمقولات فهو الذى اهتم بتصنيف التصورات بصفة عامة من أدناها الى أعلاها : وأدنى تصور هو الذى لا يندرج تحته تصور آخر بل الأفراد أنفسهم ، أما أعلى تصور فهو جنس لا يعلوه جنس آخر ، وعلى هذا النحو وضع أرسطو نسقاً *System* من التصورات ، وهذا النسق ، كما يقول كولنجود *Callingwood* : « لا يسير الى الأبد ، ولكنه يتوقف عند القمة وعند السفح : فسوف يوجد فى أسفل النسق لون من الكليات يطلق عليه اسم الأنواع الدنيا ••• *infimae Species* وهى التى لم يعد يندرج تحتها أية أنواع فرعية • وسوف يوجد فى قمة النسق كليات هى التى يطلق عليها اسم الأجناس العليا ••• *Summagenera* »

(١) قارن « الموسوعة الفلسفية المختصرة » بإشراف الدكتور زكى نجيب محمود (مادة : مقولة) مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٣ — وايضاً : *Grand Larousse de la Langue Francaise, Tome.*

Premierp. 622. Librairie Larousse.

H. W. B. Joseph : *An Introduction To Logic* p. 48, (٥)
Second Edition, Oxford at the Clarendon Press London 1950.

وليست أنواعاً لأى جنس أعلى . أو بدقة أكثر : هناك جنس أعلى واحد فقط . والمقولات العشر التى يدرسها المنطق هى عشرة أنواع من جنس الوجود فهى الصور التى يتشكل فيها الوجود الى أنواع . وعلى ذلك لا يكون هناك سوى هرم واحد من الكليات على قمته يتربع التصور الكلى للوجود^(٦) .

وتكشف لنا هذه الفقرة عن خاصية أساسية للمقولة الأرسطية وهى أنها «عشرة أنواع من جنس الوجود» فهى تصور أنطولوجى *Ontological* على نحو ما سنعرف بعد قليل . وعابنا الآن أن نقف عند المقولة الأرسطية لنعرض لها فى شئ من التفصيل .

٢ - المقولات الأرسطية :

المقولات الأرسطية لون من التصورات الكلية العقلية التى تمثل الخصائص الأساسية للأشياء ، أو هى صنوف المحمولات التى يمكن للفكر أن يدل عليها فى أى موضوع ولهذا قيل : « ان المقولات عند أرسطو تمثل الخواص الأساسية التى تنتمى الى كل شئ حقيقى أو الى الموجود الحقيقى الواقعى *Real* وهو يحصرها فى عشر مقولات هى :

- ١ - الجوهر *Substantia* ٦ - الزمان *Quando*
- ٢ - الكم .. *Quantitas* ٧ - الوضع .. *Situs*
- ٣ - الكيف .. *Qualitas* ٨ - الملك .. *Habitus*
- ٤ - الإضافة .. *Relatis* ٩ - الفعل .. *Actio*
- ٥ - المكان (أو الأين) .. *ubi* ١٠ - الانفعال .. *Passio*

(٦) R. G. Colling wood : An Essay on Metaphysic D. g
Oxford at the Clarendon press London 1962.

J. Welton X J. Monahan : Intermediate Logic - (٧)
University Tutorial press, London 1962.

ولقد اخصها الراجز العربى قديماً فى بيتين مشهورين هما :

زيد ، الطويل ، الأزرق . ابن برمك
فى داره بالأمس كان متسكى
فى يده سيف لواء فالتوى
فهذه العُسر المقولات سوا (أ)

ولقد كان شاعرنا العربى بارعاً فى التعبير عن المقولات وجمعها
جمعاً وافياً فى هذه الكلمات الثقلات: فهو يبدأ بمقولة الجوهر Substance
(لاحظ أن الكلمة نفسها مشتقة من مقطعين Sub بمعنى تحت أو أسفل
Stance بمعنى يقف فهى اذن ما يقف تحت : فالجوهر هو الحامل للصفات
أو هو ما يكون قائماً باستمرار وسط التغيرات التى تطرأ على الشيء)
وهو يشير الى الجوهر بكلمة « زيد » ، وهذا اللون من الجوهر هو
ما يسميه أرسطو بالجواهر الأولية التى تدل على الأفراد : سقراط ،
وأفلاطون ، وزيد وعمرو — الخ . وهى الجواهر بالمعنى الدقيق لهذا
اللفظ . وهناك نوع آخر من الجواهر هى الجواهر الثانوية وهى اما أن
تكون جنساً مثل « حيوان » أو نوعاً مثل « انسان » .

أما المقولة الثانية فهى مقولة الكم Quantity وتمثل جانب الوجود
الذى يمكن قياسه مثل « عشرة أمتار » وخمسة أطلال وذراع وبوصة . الخ
وقد عبر عنها شاعرنا حين وصفه لزيد بأنه « طويل » . والمقولة الثالثة
هى الكيف Quality وتمثل جانباً آخر من وجود الشيء وهو وقعه على

(أ) يذكر الجرجاني فى تعريفاته — بعد أن يصف المقولات الأربع التى
تنفع فيها الحركة « وبأن المقولات التى لا تنفع فيها الحركة » — أن :
« المقولات عشرة » ، وقد ضبطها هذا البيت :

تمسر غزير الحسن الظف مصره لو قام يكشف غمته لما انتنى

راجع « تعريفات الجرجاني » — ص ٢٠١ — ٢٠٢ من طبعة مصطفى
البابى الطبى بـتـأهـرة عام ١٩٢٨ .

حواس الشخص المدرك مثل لونه أصفر أو أحمر ، أو مذاقه حلو ، مر ، أو حار ، بارد .. الخ . وقد عبر عنها الشاعر حين وصف زيدا بأنه « أزرق » . أما المقولة الرابعة وهى مقولة الاضافة Relation فهى تعبر عن الطريقة التى يرتبط بها الشئ مع غيره من الأشياء مثل : نصف أو ضعف ، أكبر من فلان ، أصغر منه ، أو يساويه .. الخ ولقد عبر عنها الشاعر حين وصف زيدا بأنه « ابن برمك » .

والمقولة الخامسة وهى المكان Place الذى يوجد فيه الشئ كالتسارع أو المدرسة ، فوق المنضدة . وقد ذكرها الشاعر بقوله « فى داره » . ومقالة الزمان Time أو المتى (متى يوجد الشئ ؟) مثل : وقت الظهيرة . منتصف النهار .. الخ ، ولقد عبر عنها شاعرنا بقوله « بالأمس » ، والمقولة السابعة هى مقولة الوضع Position أو Situation وهى تعبر عن كيفية وجود الشئ مثل جالس ، واقف . وقد عبر عنها الشاعر بقوله « متكئ » . ثم مقولة الملك State وهى حالة الشئ مثل منتقل ، شاكى السلاح .. الخ وعبر عنها بقوله « فى يده سيف » ، أما المقولة التاسعة فهى الفعل action أو Activity وهى طريقة سلوك الأشياء مثل يقطع ، يكتب يحرق .. الخ والمقولة الأخيرة الانفعال Passion أو Passivity وهى الطريقة المضادة لسلوك الأشياء أو وقوع الفعل مثل مقطوع ، مكتوب — وقد عبر الشاعر عن هاتين المقولتين بقوله « لواء » (مقولة الفعل) فالتوى (مقولة الانفعال) .

لكن ما الذى يقوله أرسطو نفسه عن مقولاته ؟ .. انه يرى ان المقولة « لفظ مفرد » يطلق على الشئ الحقيقى — يقول : « كل واحد من التى تتقال بغير تأليف أصلا ، فقد يدل اما على « جوهر » ، واما على « كم » ، واما على « كيف » ، واما على « اضافة » ، واما على « أين » ، واما على « متى » ، واما على « موضوع » ، واما على « أن يكون له » ، واما على « يفعل » ، واما على « ينفلج » . فالجوهر على طريق المثال كقولك « فرس » و « انسان » . والكم كقولك

« ذو ذراعين » ذو ثلاثة أذرع ، « والكيف » كهوك « أبيض » و « كاتب » .
والاضافة كهوك : « ضعف » و « نصف » . وأين ، كهوك فى
اللوقيون ،^(٩) و « فى السوق » . ومتى كهوك « أمس » و « عاماً أول » .
وموضوع كهوك « متكى » ، و « جالس » ، وأن يكون له كهوك « متمل »
و « مسلح » . ويفعل كهوك « يقطع » « ويحرق » . ويفعل كهوك
« ينقطع » و « يحترق »^(١٠) .

ومن المهم أن نلاحظ أن هذه المقولات جميعاً تمثل ألواناً من الوجود ،
فقد اهتم أرسطو بتصنيف الخصائص الأساسية للموجودات ، فلو أنك
سألت عن موجود ما لكان من المحتمل أن يقع فى أحد أشكال الوجود
السالفة ، أعنى أن يندرج فى فئة Class من الفئات التى تعبر عنها
المقولات . فالجوهر لون من الموجود سواء أكان فرداً كسقراط أو نوعاً
كإنسان أو جنساً كحيوان . وكذلك الكم لون من الوجود يمكن أن
يقاس . . والكيف هو الآخر وجود حتى أن هيجل سوف يوحد فيما بعد
بين الكيف والوجود فى هوية واحدة بحيث يجعل « عين الشيء » أى
كيفية : هو ما هو عليه أعنى وجوده : فإذا كان الشيء يتصف بكيفيات
معينة كأن يكون لاذع المذاق ، أبيض اللون ، على شكل مكعبات . قلنا
أن هذا الشيء هو الملح : « فالكيف هو وجود الشيء نفسه »^(١١) . وقل

(٩) اللقيون Lyceum أو لوقيون Lyceum مدرسة أرسطو الشهيرة
التي أسسها عام ٣٤٥ وهو فى الخمسين من عمره ، وكثرت فى الأصل
أليكة مقدسة موقوفة على عبادة الإله أبولو لوقيوس (أى الإله الذئب)
واشتق اسمها من اسم هذا الإله .

(١٠) منطق أرسطو ، الجزء الأول : ص ٦ الترجمة العربية القديمة
لاسحق بن حنين . وقد قام على نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوى
دار الكتب المصرية عام ١٩٤٨ .

(١١) إمام عبد الفتاح إمام : المنهج الجدلى عند هيجل ص ١٧٧ .

مثل ذلك غى بقية المقولات فهي كلها أنواع من الوجود فلو سألت عن أى شئ ما هو ؟ ••• كان لابد أن يقع الجواب تحت واحد منها (١٢) .

لكن أرسطو لم يجعل هذه الأنواع من الوجود على درجة واحدة ، فقد لاحظ أن هناك فروقاً هامة كثيرة بين أنواع المحمولات التي يمكن أن تصد على سقراط • فالقول بأن « سقراط انسان » يقدم وصفاً لوجوده يختلف اختلافاً أساسياً عن القول بأن « سقراط شاحب اللون » أو أنه : « أكبر سناً من القبيادس » • فالمحمول الأول (انسان) يخبرنا من سقراط ، أما الثاني فيخبرنا عما يبدو عليه وجهه في لحظة معينة ، والثالث يطلعنا على نتيجة المقارنة بينه وبين القبيادس • فالمحمول « هو انسان » جواب عن سؤال : « من هو » والمحمول « شاحب اللون » اجابة عن سؤال : ما كنهه ؟ ••• والمحمول « غى السوق » اجابة عن سؤال : أين يوجد ؟ ••• ولا يمكن أن تختلط اجابة سؤال بالاجابة سؤال آخر (١٣) . فالمقولات لا تختلط ولا ينساب بعضها في بعض كما سنعرف فيما بعد • ومن المهم أن نلاحظ أن أرسطو لم يستخدم كلمة المقولة لتعني المحمول فحسب بل لتعني نوع المحمول : « فالانسان » و « القرد » محمولان مختلفان لكنهما من نوع واحد ويمثلان مقولة واحدة ، فالقول بأن « سقراط انسان » اجابة ، والقول بأن « سقراط قرد » اجابة أخرى ، رغم أنها كاذبة ، فانهما اجابتان مختلفتان عن سؤال واحد هو : من هو سقراط ؟ ••• (١٤) لكن كيف درس أرسطو مقولاته ؟ ••• لعل أول ما يلاحظه الباحث عند دراسة كل مقولة على حده أن أرسطو لا يخص كل مقولة بنصيب مساو لنصيب غيرها من العناية والدراسة ، وانما نراه يسهب

(١٢) الدكتور زكي نجيب محمود : « المنطق الوهمي » الجزء الاول حاشية ص ١٢٥ من الطبعة الخامسة — مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٧٣ .

Encyclopaedia Britannica Vol 5, (art - Category) (١٣)
1970.

Ibid.

(١٤)

فى الحديث عن بعض المقولات كما هى الحال فى مقولة الجوهر ، على حين يعالج بعضها الآخر بإيجاز ، ولا يكاد يقول عن بعض ثالث أى شىء ، وبقية المقولات لا يتحدث عنها أصلاً . فمن أمثلة النوع الذى يتحدث عنه بشىء من الإيجاز : الكم والكيف والإضافة . وما يتحدث عنه حديثاً قصيراً : الفعل والانفعال ، وأما بقية المقولات فلم يكن يتحدث عنها إطلاقاً (١٥) .

وإذا تساءلنا : لماذا يميز أرسطو مقولة الجوهر عن بقية المقولات ؟ .. لكنت الاجابة أنها أهم المقولات جميعاً فبقية المقولات يمكن أن تكون محمولات للجوهر ، لكن الجوهر لا يكون محمولاً لشيء آخر ، ومن ناحية أخرى فالجوهر أول المقولات فهو أكثرها عمومية وشمولاً ، وهى كلها تفترضه ، فقولك عن شىء ما أنه كيف أو كم يفترض سلفاً أنه جوهر : « فهناك صفات كثيرة ليست جواهر مثل : كبير ، واسع ، عال ، أزرق ، مرتفع ، ثقيل . هنا ، أمس ، أفقى ، يجرى ، يهزم ، حمى .. الخ وكل صفة من هذه الصفات هى شىء ما . لكنها كلها تفترض مقدماً وجود الجوهر فما لم تكن هناك حيوانات ما كانت هناك حمى ، وما لم يكن هناك محاربون ما كان هناك انهزام . ونحن نقول انها صفات ، فاننا بذلك نعترف بعلاقتها بشىء آخر ، وبعدم استقلالها ، واعتمادها على شىء آخر » (١٦) . ذلك لأن الجوهر هو وحده الوجود المستقل القائم بذاته : « لو سألت ما الجوهر ؟ .. لكان الجوهر هو ما له وجود مستقل بذاته لا يستمد من مصدر آخر . وبالتالي فالجوهر هو ما لا يمكن أن يكون محمولاً لكنه ما تنطبق عليه جميع المحمولات . وعلى ذلك ففى القضية « الذهب ثقيل » نجد أن الذهب موضوع أو جوهر ، فى حين أن ثقيلاً هو المحمول . فالثقل يعتمد فى وجوده

(١٥) ثارن الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه « أرسطو » ص ٨٣ مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .

H. W. B. Joseph : An Intro., to Logic . p. 50 . (١٦)

على وجود الذهب وبالتالي فإن الذهب ، وليس الثقل ، هو الجوهر » . (١٧) . ومن هنا كان الجوهر أهم المقولات جميعاً لأنه : « أول بالتحقيق والتقديم والتفضيل » على حد تعبير أرسطو الذى يقول فى شرحه لكل مقولة على حده : « أما الجوهر الموصوف بأنه أول بالتحقيق والتقديم والتفضيل فهو الذى لا يقال على موضوع ما ولا هو فى موضوع ما . ومثال ذلك انسان ما ، وفرس ما . وأما الموصوفة بأنها جواهر ثوان فهى الأنواع التى فيها توجد الجواهر الموصوفة بأنها أول . ومع هذه الأجناس ، هذه الأنواع أيضاً . ومثال ذلك أن انساناً ما هو فى نوع ، أى فى الانسان ، وجنس هذا النوع الحى . فهذه الجواهر توصف بأنها ثوان . كالانسان والحى » . ويمكن أن نشرح هذه العبارة بقولنا ان الجوهر عند أرسطو « لا يقال على موضوع ولا هو فى موضوع » بمعنى أنه لا يصف غيره فى حين أنه على العكس من ذلك يمكن أن يكون له الكثير من الصفات والخصائص فيوصف بأنه أبيض أو حمر ، طويل أو قصير . . الخ . ومن أمثلة الجواهر التى يذكرها أرسطو انسان وفرس فهما لا يصفان شيئاً أو ليسا محمولين فى حين أنه يمكن أن يكون موضوعين لمحمولات أخرى . ومن ناحية أخرى ينقسم أرسطو الجواهر نوعين : جواهر أولى وهى الأشياء الفردية فى العالم : أفراد البشر ، زيد وعمر من الناس وهذه المنزدة وتلك الشجرة . . الخ . وجواهر ثوان مثل الأنواع والفئات والأجناس كإنسان أو جماد أو نبات أو حى .

والجواهر الأولى يمكن فقط أن تكون موضوعاً للحديث فهى لا تحمل على شئ قط (١٨) . لكن الجواهر الثانية قد تكون محمولات

W. T. Stace : A Critical History of Greek Philos- (١٧)
ophy p. 265 ; Macmillan- London 1962.

(١٨) منطق أرسطو ، الجزء الاول ، ص ٧ الترجمة العربية القديمة .

للجواهر الأولى حين أصف سقراط بأنه « إنسان » لكن سقراط نفسه لا يحمل على شيء ما على الإطلاق (١٩) .

يتحدث أرسطو بعد ذلك عن المقولة الثانية ، وفق ترتيبه ، وهي مقولة الكم فيقول : « أما الكم فمنه منفصل ، ومنه متصل ، وأيضاً منه ما هو قائم من أجزاء فيه لها وضع بعضها عن بعض . ومنه من أجزاء ليس لها وضع . فالمنفصل مثلاً هو العدد .. والمتصل : الخط والبسيط (يقصد السطح) والجسم » .. (٢٠) وواضح من هذا النص أن أرسطو يقسم الكم قسمين الأول ما يتألف من أجزاء ليس بينها استقرار وهذا هو الكم المنفصل أو الأعداد التي يدرسها علم الحساب . والثاني ما يتألف من أجزاء أطرافها مشتركة وهذا هو الكم المتصل كالسطوح والخطوط التي يدرسها علم الهندسة . لكن علينا أن نلاحظ هنا أن الكم لا يقال على الأعداد ، أى لا يقبل التضاد ، فإذا قيل مثلاً الأكبر والأصغر ، فإن هذا يدخل تحت مقولة الاضافة . وكل ما يكون موضع شبهة وأقرب الى الظن بأنه يقبل التضاد المكاني مثل فوق ، وتحت وشمال ويمين ، يدخل أيضاً تحت مقولة الاضافة لا تحت مقولة الكم (٢١) .

أما مقولة الكيف فيقول عنها أرسطو : « وأسمى بالكيفية تلك التي لها يقال فى الأشخاص : كيف هى . والكيفية مما يقال على أنحاء شتى : فلابد من نوع واحد من الكيفية ملكة وحالا . وتخالف الملكة الحال فى أنها أبقي وأطول زماناً : ومما يجرى هذا المجرى العلوم والفضائل ، فإن العلم مظلون به أنه من الأشياء الباقية التى تعسر حركتها (حتى ولو كان

(١٩) يذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي رأياً : « لا تكاد تكون له اذنى قيمة وهو ان يقال اننا نستطيع أيضاً : ان نجعل الجوهر محلولاً . فنقول مثلاً ان هذا الشيء الأبيض هو سقراط » . ص ٨٧٤ من كتبه السالف الذكر من : « أرسطو » .

Encyclopaedia Americana, Vol - 6 art. Category. (٢٠)

(٢١) منطلق أرسطو ، الجزء الاول ، ص ١٥ .

حظ المرء من العلم قليلا .. (٣٣) . ويريد أرسطو أن يقول ان الكيف هو الجواب الذى يقال عن : كيف ؟ فإذا سألت سؤالاً يبدأ بكيف فأنت تسأل عن كيفية الأشياء ، ثم يقسم الكيف نوعين الأول أبقي وأطول زماناً ويضرب له مثلا العلوم والفضائل فالعالم يصعب زوال علمه لأن العلم من الأمور الباقية التى يصعب تغييرها ولو كان حظ المرء منه قليلا ، ومن الكيفيات الدائمة أيضاً نعومة الجلد ، وسيولة الماء ، وخضرة النبات .. الخ . أما الكيفيات المؤقتة سريعة الزوال فمناها شحوب الوجه وحمرة الخجل .. الخ أما مقولة الاضافة فيقول عنها ما يأتى : « يقال فى الأشياء انها من المضاف متى كانت ماهيتها انما تقاس بالقياس الى غيرها أو نحو آخر من أنحاء النسبة الى غيرها ، أى نحو كان . مثال ذلك أن الأكبر ماهيته انما تقال بالقياس الى غيره ، وذلك أنه انما يقال أكبر من شئ . والضعف ماهيته بالقياس الى غيره ، وذلك أنه مما يقال ضعفاً لشيء . وكذلك كل ما يجرى هذا المجرى » .. (٣٣) .

ومعنى ذلك أن الاضافة تحتاج أساساً الى شيئين بينهما نسبة أو علاقة أو صلة بحيث لو زال الواحد لزال الآخر كما هى الحال فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم والأب والابن ، والعلة والمعلول والأكبر وأصغر ، وخالق ومخلوق .. الخ وقد يحمل المتضايقان اسماً واحداً مثل : صديق ، رفيق ، شريك ، شبيه ، يساوى ، قريب ، بعيد .. الخ . لكن المقولة فى النهاية تفترض وجود شيئين بينهما علاقة بحيث تكون ماهية أحدهما « انما تقال بالقياس الى غيره » على حد تعبير أرسطو .

أما المقولات الأخرى فلا يكاد أرسطو يتحدث عنها فهو يقول مثلا فى مقولة الفعل والانفعال : « قد يقبل يفعل وينفعل مضادة ، والأكثر والأقل . فان يسفن » مضاد « لبيرد » ، و « يسفن » مضاد

(٢٢) أرسطو للفكتور عبد الرحمن بنوى ص ٩٣ .

(٢٣) منطق أرسطو الجزء الأول ص ٢٩ .

« ليبرد »^(٢٤) فهو يرى أن بين القولتين تقابلاً بالتضاد . أما غير ذلك من المقولات فإن أرسطو يختلفي بأن يقول عنها ما يأتي : « فأما في الباقية ، أعني ذي « متى » و « أين » وفي له ، فإنها إذ كانت واضحة لم نقل فيها شيئاً سوى ما نلناه بدءاً من أنه يسدل : أما على « له » فممتثل ومتسلح . أما على « أين » فمثل قولك في « لوقين » ، وسائر ما نلناه فيها . فهذا ما نكتفى به من القول في الأجناس التي أياها قصدنا » ... (٢٥) .

تلك هي المقولات الأرسطية وهي تثير عدة مشكلات نوجزها فيما يلي :

المشكلة الأولى : قيل انه يصعب تمييز مقولة الملك من مقولة الكيف أو ابراز الفارق بينهما . لكن الحقيقة ، فيما يقول أحد الأرسطيين المعاصرين — انهما ليسا شيئاً واحداً : « فالملك صفة تسم بسماتها الكل من خلال حالة الأجزاء : فنحن نقول عن الرجل انه منتعل لأنه يرتدى حذاء . كما نقول عنه انه قوى لأن أجزء جسمه تؤدي وظيفتها خير أداء . لكن صحة الجسم لا تعني أن كل جزء فيه له نفس كفاءة الجزء الآخر ، ولا القول بأنه منتعل يعني أن كل جزء فيه يرتدى حذاء . أما الكيف فهو يعني أن الصفة التي يتصف بها الشيء انما توجد أو هي حاضرة بنفس الطريقة في أجزائه المختلفة جميعاً . فالسطح الأزرق يعني أن كل ذرة من ذراته زرقاء ، فكل جزء من أجزائه أزرق . والشيء الحلو يتركب من أشياء حلوة .. الخ . وباختصار الملك مقولة أكثر تعقيداً من الكيف » .. (٢٦) .

والمشكلة الثانية : قيل أيضاً انه يصعب تمييز مقولة الوضع من مقولة

(٢٤) المرجع السابق ص ٢١ .

(٢٥) المرجع نفسه ص ٣٨ .

(٢٦) نفس المرجع في نفس الصفحة .

المكان لكنهما مختلفان كذلك : فكلمات مثل « أفقى » و « رأسى » و « جالس » و « واقف » و « مقلوب » و « رأساً على عقب » هي أمثلة لمقولة الوضع ، وهي محمولات لا تتحدد أين يوجد الشيء ، أعني لا تدل على مكانه وإنما تكتفى بتحديد موقفه أو وضعه أو حالته فى المكان . ومن هنا فهي تفترض مقدماً وجود المكان اذ بدونه لا يمكن أن يكون هناك « وضع » والعكس غير صحيح ، فليس فى استطاعتك أن تتحدد وضع الشيء بالاشارة الى مكانه » .. (٢٧) .

والمشكلة الثالثة : خاصة بقائمة المقولات العشر منها قيل هي تامة ومكتملة .. ؟ بمعنى أن المقولات عشر من حيث العدد وأنها حاوية لألوان الوجود جميعاً .. ؟ هناك رأى يقول : « أن أرسطو نفسه لم يبد تقديساً لقائمة المقولات العشر التي وضعها ، ولم يحاول أن يبرهن أن مقولاته تستوعب كل شيء . لكن أتباعه هم الذين افترضوا أن جميع المحمولات التي يمكن تصورها لابد أن تكون موجودة فى واحدة من المقولات الأرسطية .. » (٢٨) . ويرى جوزيف : « أنه لا يوجد فى رأى أرسطو شيء يمكن أن يكون موضوعاً للتفكير الا ويمكن أن يكون واحدة من المقولات : الجوهر أو الكيف ، أو الكم .. الخ . فكل مقولة من هذه المقولات هي محمول لكل شيء أو يمكن أن تحمل على شيء .. » (٢٩) . لكن الأرجح أن رسطو لم يكن مصرّاً على قائمة المقولات العشر ، كما أنه لم يعتبرها تامة ونهائية . بدليل أنه أضاف خمس مقولات أخرى أطلق عليها اسم « نواحق المقولات Post - Predicament » ، وهي التقابل Oppositum وقبل Prius والتزامن Simul والحركة Motus والملك Habere وبعضها ، كما لاحظ كانط بحق ، موجود من قبل فى القائمة الأولى . ويفسر كانط تردد أرسطو فى احصاء مقولاته واضطرابه فيها

H. W. Joseph : op. cit . p. 57.

(٢٧)

Ibid, p. 52.

(٢٨)

Encyclo. Britan. Vol. 5.

(٢٩)

أنه جميعاً حيثما اتفق فكنت أشتاتاً بغير نظام ولم يحصها طبقاً
لبداً معين (٣٠) .

والمشكلة الرابعة والأخيرة هي أن أرسطو نظر الى مقولاته على أنها
مستقل كل منها عن الأخرى أعنى أنها لا تتناسب بعضها في بعض فالكيف
كيف ولا يمكن أن يتحول الى كم ، كما أنه لم يحاول أن يستتبط بعضها
من بعض ، وهو خطأ سوف يحاول كانط اصلاحه لكن علاجه لن يكتمل
الا على يد هيجل ، ذلك لأن النظر الى المقولات على أنها متداخلة ويمكن
استنباط بعضها من بعض انما يعبر عن نظرة تطويرية الى العالم المتغير
كما أنه يتفق مع النظرة العلمية التي ترى أن الكيف لا بد أن يتحول الى كم
ليصبح علماً ، ومن هنا فقد أخطأ جوزيف في تحمسه لفكرة أرسطو حين
قال : « الكيف ليس كما ، تلك حقيقة يتغاضى عنها أولئك الذين يظنون
أن الصوت يمكن أن يكون موجة طويلة في ذبذبات الهواء . فقد نسوا أنه
لا يمكن تعريف مصطلحات مقولة بمقولة أخرى » (٣١) .

٣ - المقولات بعد أرسطو :

لا نريد أن نقف طويلاً عند المقولات بعد أرسطو فليس فيها جديد ،
صحيح أن الرواقية هاجمت المقولات الأرسطية وعابت على أرسطو أنه
زاد الأجناس الأولى حين جعل المقولات عشرًا ، لكنهم في الواقع لم
يضيفوا اليها شيئاً فقد : « تساءل الرواقيون عما اذا كان هناك جنس
واحد أعم (من مقولات أرسطو) وكان جوابهم حاضراً : جميع تلك
الأنواع مهما تكن هي موجودات ، ولما كان كل موجود عندهم جسماً

V. W. Joseph : op cit p. 51.

(٣٠)

I. Kant : Critique of Pure Reason p. 114. Eng. (٣١)

Trans . by Norman Kemp Smith, st. Martin's Press, New york.

وانظر أيضاً الدكتور محمود زيدان في كتابه « كانط وفلسفته النظرية »
ص ١٣٨ . دار المعارف بمصر عام ١٩٦٨ .

H. Joseph : op . at . p. 59.

(٣٢)

فهي أجسام : فالوجود أو الجسم هو اذن الجنس الوحيد الأعلى الذى يشمل جميع الأنواع» (٣٢) . والراجح أن الرواقين الأوائل قنعوا بهذا التحل لكن خلفاءهم لم يكتفوا به ، اذ وجدوا أن جنس « الوجود » أضيق من أن يكون أعم الأجناس . فما عدد الأجناس التى يمكن أن نرد اليها جميع التعيينات ؟ : « يرى الرواقيون أن التصورات أو الأجناس الأولى للأشياء تنقسم الى أربع مقولات بحسب ما نعتبر عنه وهى : ١ - الحائل أو السند أو المقوم ٢ - الصفة ٣ - الحال ٤ - النسبة . والمقولة الأولى عندهم هى المادة المنفصلة الحاملة للمصفات المختلة » (٣٣) ليس هناك جديد فى هذه الوجهة من النظر فهى أرسطية أيضاً من حيث أن « المقولة » ظلت أنطولوجية قلباً وقالباً فلم يأت الرواقيون بمنظور جديد ، ولم تنتقل المقولات الى مرحلة جذرية إلا على يد كائى فى القرن الثامن عشر على نحو ما ستعرف بعد قليل .

وما يقال على الرواقية يقال أيضاً على « الأفلاطونية الجديدة » فلقد نقد أفلوطين وجهة النظر الرواقية والأرسطية معاً فى التيساعية السادسة . Sixth Ennead . وذهب الى أن المقولات الأولى لا هى مقولات أرسطو العشر ولا مقولات الرواقية الأربع : لكنها ما يقابل الأنواع الخمسة التى سجلها أفلاطون فى محاوره « السوفسطائى » وهى : الوجود ، السكون ، الحركة ، الهوية ، والاختلاف .

والنقطة الأساسية عند أفلوطين هى أن هذه المقولات تنطبق على العالمين العلى والصلى على السواء (٣٤) ، أى أن المقولة عنده تمثل الوجود وأحواله من سكون وحركة وهوية واختلاف وهى كلها خصائص

(٣٣) الدكتور عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ص ١٢٣ - ١٢٤ من الطبعة الثانية . مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة عام ١٩٥٩ .

(٣٤) نفس المرجع السابق ص ١٢٥ .

The Encyclopaedia of Philosophy Vol. II p. 52. (٣٥)

للوجود ، فلم تتغير أيضاً النظرة الأرسطية الموضوعية الأنطولوجية للمقولات . وليس في ذلك انتقاص من آرائه التي أثرت في مناقشات المدرسين في العصور الوسطى كما أثرت في تلميذه « فرفوربوس Porphyry » الذي يقبّل في كتاب الشرح الصغير على مقولات أرسطو وهو الكتاب المعروف باسم « المدخل أو إيساغوجي Isagoge » — قائمة المقولات الأرسطية العشر وإن كان يشير إلى الأسئلة التي أثارها أفلاطون عن طريقه وجودها ^(٣٦) . نكتنا نريد أن نول أن النظرة الجديدة للمقولات لم تتم إلا على يد كانط .

٤ — المقولات الكانطية :

هنا نصل لأول مرة إلى تصور جديد للمقولة : « فقد ظلت نظرية أرسطو في المقولات سائدة حتى عصر كانط حيث ظهر تصور جديد من الجودة للمقولة ^(٣٧) . فعلى الرغم من أن كانط يصرح بأنه يريد أن يحقق في نظريته عن المقولات ما حاول أرسطو تحقيقه وفشل ^(٣٨) فإنه يقدم لنا تصوراً يختلف اختلافاً جذرياً عن التصور الأرسطي : فالانتقال من المقولات الأرسطية إلى المقولات الكانطية هو انتقال من الموضوع إلى الذات ، أو بلغة هيجل من القضية إلى نقيضها ، فلفد كنا نركز في مقولات أرسطو على خصائص الوجود المدرك ، ونحن هنا على خصائص العقل المدرك : ، كانت المقولات هناك موضوعية وهي هنا ذاتية : وصفنا المقولة الأرسطية بأنها انطولوجية قلباً وقالباً . وما نحن نصف المقولة الكانطية بأنها ابستمولوجية خالصة . لكننا على هذا النحو نكون قد قفزنا إلى النتيجة قبل أن نعرض لمقدماتها ، فكيف يمكن أن نفهم المقولة الكانطية ؟ ..

Ibid.

(٣٦)

The Encyclo of Philos. Vol. II p. 48.

(٣٧)

(٣٨) قارن قوله في « نقد العقل الخالص » سوف نطلق على هذه التصورات اسم المقولات كما فعل أرسطو لأن هدفنا الأساسي هو نفس هدفه رغم أنه يختلف عنه اختلافاً ؛ اسعاً في طريقة التنفيذ « ص ١١٣ .
I. Kant : Critique of Pure Reason, p. 113.

الواقع أننا إذا أردنا أن نفهم المقولات الكانطية فهماً جيداً فلا بد من الإشارة إلى نظرية كانط في المعرفة وهي بدورها لا تفهم حق الفهم إلا من حيث علاقتها بفلسفة هيوم الذي قال عنه كانط : « أن هيوم هو الذى أبتغى من سباتي الدجماطيقى ولم أجد فى المبادئ التى يقررها الفهم المشترك ما يجعلنى أطمئن إلى النوم من جديد » .

ولقد شن هيوم حملة بالغة العنف على الفلسفات المثالية انتهت برده المعرفة البشرية كلها « الحواس (أو التجربة) مفرقة بين الانطباعات وهي الاحساسات التى ينطبع بها الإنسان انطباعاً مباشراً حين يصس شيئاً بأحدى حواسه ، وبين الأفكار وهي الصور الذهنية أو الذكريات التى تخلّنها الانطباعات عند صاحبها ، لكن الأساس فى الحالتين واحد : وهو أن كل معارفنا يمكن ردها « انطباعاً فى الحسية المباشرة »^(٢٩) ، فالعقل كما ذهب « لوك » من قبل صفحة بيضاء ... Tabula Rasa أو لوحاً من الشمع تنطبع عليه احساساتنا : « فقد حاول الفلاسفة الانجليز من سيكون حتى هيوم أن يبينوا أن المعرفة مستمدة تماماً من التجربة . ولقد فشلت هذه المحاولة التى كانت نتيجتها أن تطور المذهب التجريبي عند هيوم حتى سقط فى المذهب الشكى ... Skepticism فإذا قبل كانط رأى هيوم فى أن المصدر الوحيد للمعرفة هو التجربة فلا بد أن يصل مثله إلى الشك . ولهذا فقد راح يبحث عن مصدر آخر للمعرفة إلى جانب التجربة »^(٣٠) .

فقد لاحظ كانط أن أى موضوع من موضوعات الحس الخارجية موجود فى زمان معين ومكان محدد ، ومن ثم كان الزمان والمكان هما صورتان للعالماتن للحسى الخارجى لكنهما لم يستمدا من التجربة لأنهما ضروريتان وشاعلتان ، فى حين أن هيوم برهن على نحو قاطع أن التجربة لا يمكن

(٢٩) قارن الدكتور زكى نجيب محمود « ديفيد هوم » ص ٣٤ — ٣٥ .
دار المعارف بمصر عام ١٩٥٨ — وقارن النص رقم واحد فى نهاية هذا
المرجع . وأيضاً كتابنا : « مدخل إلى الفلسفة » ص ٢٥١ — ٢٥٢ ، و
الطبعة الثالثة دار النهضة للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٧٥ .

أن تؤدي إلى الضرورة والشمول • ومن ثم فهذه المعرفة لم تنشأ من
التجربة • ومن هنا دلت على عجزه السببية وعلى الفكرة الأساسية للمعرفة
التي تعتمد عليها العلوم جميعاً • وحددت قضايا الريضة التي هي يقينية
وسأله عنها لم نستمد من التجربة •

معنى ذلك أنه لا بد أن يكون هناك مصدر آخر للمعرفة إلى جانب
التجربة • وهذا المصدر هو « الفهم » الذي هو عمليته لتقائمه للعقل تحول
الاحساس المادي النج إلى معرفة • وعلى هذا النحو انصب اهتمام
كانط على تحليل هذين العنصرين اللذين تتألف منهما المعرفة : الاحساس
والعقل • ولما كان التجريبيون الأنجليز قد اغاصوا في شرح الاحساس
والتجربة بصفة عامة فقد وقف كانط طويلاً عند تحليل العقل (والفهم
جزء منه) وهو العمل الذي أطلق عليه اسم : « نقد » العقل •

وإذا وافقنا هيجل على أن الفيلسوف هو ابن عصره وريبب زمانه
اسلمنا أن نقول أن كانط بفلسفته النقدية كان معبراً عن عصره أتم
ما يكون التعبير : « فلما كانت المعلومات العلمية التي أسهم بها اسحق
نيوتن I. Newton قد صيرت في مجموعة من القضايا والأحكام ، وكذلك
النظريات الميتافيزيقية ، فإن هذه القضايا لابد أن توضع في صورة
منطقية نهى أما أن تكون سالبة أو موجبة ، وأما أن تكون قضايا جزئية
أو شخصية ، وأما أن تكون عملية أو شرطية : احتمالية أو يقينية ...
الخ » (٤١) • ومن هنا فقد بدأ كانط في تحليل ذلك الجانب العقلي الذي
من مهمته أن يصدر الحكم وأعطى به الفهم ، فالفهم عنده هو ملكة الحكم
بل أن التفكير البشري يعني في نهاية تحليله اصدار الأحكام ولعل ذلك
يفسر لنا اهتمام كانط الشديد بتحليل الأحكام وتصنيفها وبيان أنواعها
وصورها المنطقية : « إذ ليس التفكير بصفة عامة سوى عملية ذهنية نرد
عن طريقها معطيات الحس المتناثرة إلى ضرب من الوحدة • ولذا يقرر

كانط أنه ليس للتفكير من معنى سوى الحكم « . (٤٢) » . فقد لاحظ كانط أن الموضوع أو المضمون قد يظل ثابتاً في الحكم ومع ذلك تتغير صورته المنطقية تغيراً تاماً كما هي الحال في الأحكام الآتية : « واحد من الناس فان » ، « حل الناس فانون » ، « لا واحد من الناس فان » ، « ليس كل الناس فانين » ، « سقراط فان » و « سقراط ليس فانياً » . الخ . فالحكم الأول جزئى وهو أيضاً موجب ، والحكم الثانى كلى وموجب كذلك ، أما الثالث فهو كلى لكنه ليس موجباً بل سالباً ، والحكم الأخير : حكم جزئى سالب . الخ . ومن هنا فقد أخذ كانط على عاتقه الكشف عن « الصور المنطقية للحكم » سواء من حيث الكم أو الكيف أو الجهة أو الإضافة . يقول : « لو أننا جردنا كل ما فى الحكم من مضمون ، وتأملنا الصورة المحض المفهم وحدها ، لوجدنا أن وظيفة الفكر فى الحكم يمكن أن تتدرج تحت أربعة أقسام يتألف كل منها من لحظات ثلاث ويمكن عرضها فى القائمة الآتية » (٤٣) :

من حيث الكم Quantity	الكيف Quality	الإضافة Relation	الجهة Modality
— كلى	إيجابى	حملى	احتمالى
— جزئى	سلبى	شرطى متصل	إخبارى
— شخصى	معدول (لامتناه)	شرطى منفصل	يقينى

ويرى أن « هذه التقسيمات تختلف من بعض الجوانب ، رغم أنها لا تختلف فى أى جانب أساسى أو جوهري ، عن التميزات الفنية المألوفة

(٤٢) انكزور زكريا إبراهيم فى كتابه : « كانت أو الفلسفة النقدية » — ص ٨٠ من الطبعة الثانية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٧٢ .

I. Kant : op . cit. p. 106.

(٤٣)

التي يعرفها المنطقة^(٤٤) . وهو لهذا يسوق مجموعة من الملاحظات «التي ربما أفادت في الاحتياط من الوقوع في أى سوء فهم ممكن»^(٤٥) . منها أن العادة قد جرت بين المنطقة على اعتبار الأحكام الشخصية مثل «سقراط فيلسوف» أحكاماً كلية «وهم لديهم الحق في ذلك» ، ومنها أن النظم الصوري كان يقسم القضايا من حيث الكيف الى موجبة وسالبة لكن كانط يفرق بين السالبة والمعدولة (أو اللامتناهية) الأولى مثل «ليست الروح غانية» والثانية مثل «الروح لا غانية» وهي موجبة وليست سالبة وهي تضع الروح في قائمة عدد لا نهائي من الأشياء التي تنفي ، وليس ذلك حكماً سالباً^(٤٦) .

ويرى كانط أنه لكي يكون الحكم قابلاً للانطباق على التجربة . أعني لكي يكون ضرورياً كلياً ، فلا بد له من أن يطبق من إحدى الوظائف الأولية للفهم أعني من إحدى المقولات . صورة محددة من الصور . وتبعاً لذلك فإن هناك من المقولات أو من المعاني الأولية للذهن القابلة للانطباق أولياً على موضوعات الحس «قدر ما هنالك من صور أو أشكال منطقية ممكنة للحكم . ومن هنا فإنه يكفي أن نرجع الى القائمة المنطقية للأحكام لكي نستطيع أن نضع قائمة وافية للمقولات^(٤٧) ، يقول كانط : «وعلى هذا النحو يتشأ بالضبط نفس عدد التصورات الخاصة للفهم التي لا تنطبق أولياً على موضوعات الحدس (أو الحس) بصفة عامة ، وسنجد كما هي الحال في القائمة السابقة (لأحكام) ، أنها وظائف منطقية في كل حكم ممكن . لأن هذه الوظائف تحدد دور الفهم تماماً ، وتؤدي الى قائمة تستوعب قواه . وهذه التصورات سوف نطلق عليها

Ibid ; p. 107.

(٤٤)

Ibid .

(٤٥)

(٤٦) نفس المرجع السابق — وقارن أيضاً الدكتور محمود زيدان في كتابه السالف الذكر ص ١٢٨ — ١٢٩ .

(٤٧) الدكتور زكريا ابراهيم في كتابه السابق ص ٨٣ .

اسم المقولات ، كما فعل أرسطو ، لأن هدفنا الأول هو نفس هدفه ،
وان كنا نختلف عنه اختلافاً واسعاً فى طريقة التنفيذ »^(٤٨) .

ومعنى ذلك أن تصنيف كانط للمقولات يقابل تصنيفه السابق للأحكام
من حيث : الكم ، والكيف ، والاضافة ، والجهة . ومن هنا نحصل على
اثنى عشرة مقولة تعتبر عن « الوظائف المنطقية فى كل حكم ممكن » —
على النحو التالى :

قائمة المقولات الكانطية

من حيث الكم	الكيف	الاضافة	الجهة
الوحدة	الوجود (الايجاب)	الجوهر والعرض	الاحتمال والاستحالة
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود واللاوجود
الجملة	المد	التفاعل	الضرورة والحدوث

تلك هى قائمة المقولات الكانطية ، ومنها يتضح مدى اختلاف التصور
الكانطى عن التصور الأرسطى للمقولات رغم ما قد يبدو للنظرة السطحية
من جوانب اتفاق بينهما ، اذ الواقع : « أنه مهما يكن من اتفاق بعض
المقولات الكانطية مع بعض المقولات الأرسطية ، فان من الواضح أن
أرسطو كان يهدف من وراء قائمة مقولاته الى وضع نسق تأليفى للأشياء
فى كثرتها أو تعددها ، أعنى تصنيفاً للموضوعات الواقعية ، ولكن فى
علاقتها بالفكر ، فى حين أن كانط كان يهدف الى تحليل عناصر العقل
البشرى فى صميم وحدته ، أعنى تشريح الفكر الخالص : ولكن علاقته

I. Kant : op . cit . p. 113.

(٤٨)

بموضوعاته . واذن فان مقولات أرسطو موضوعية ، لأنها تنصب على الأشياء ، من حيث هي مفهومة ، في حين أن مقولات كانط ذاتية ، لأنها تنصب على العقل من حيث هو فهم^(٤٩) .

وهكذا نتبين مدى اختلاف التصور الكانطى عن التصور الأرسطى فنحن هنا على مجال ذاتى ابستمولوجى فى حين أننا كنا عند أرسطو نركب على المجال الموضوعى الأنطولوجى . لكن ذلك لا يعنى بالطبع أن مقولات أرسطو لم تكن تشير الى الفكر أو الى العقل ، فلا شك أن العنصر العقلى أو الجانب المعرفى موجود وان كان بصورة ضمنية : كما أن العنصر الأنطولوجى موجود أيضاً عند كانط ولكن على نحو غير مباشر أو هو ضمنى بلغة هيغل ، وما كان ضمناً أو بالقوة فى المقولة الأرسطية والمقولة الكانطية سوف يصبح علنياً فى المقولة الهيكلية .

وفضلاً عن ذلك فاننا نجد عند كانط لأول مرة محاولة استنباط المقولات بعضها من بعض أو على الأقل بيان ارتباطها : وهو يضرب لذلك مثلاً فيقول « ان الوحدة » شرط « للكثرة » ، فى حين أن « الجملة » ليست سوى الكثرة منظوراً إليها باعتبارها وحدة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة للمقولات الأخرى ، فان « الحد » هو وليد الجمع بين الإيجاب والسلب والتفاعل هو ناتج الجمع بين الجوهر والعلية ، والضرورة هى نتيجة التآلف بين « الامكان » و « الوجود »^(٥٠) . وفى استطاعة المرء أن يلمح هنا ، فى هذه النظرة الثلاثية التى تجعل المقولة الثالثة هى المركب من المقولتين السابقتين — يمكن للمرء أن يلمح المثلث الهيكلى يطل برأسه ! والمقولات الكانطية ، أخيراً ، الى جانب أنها ذاتية وابستمولوجية فهى :

١ — صور خالصة بلا مادة ولا مضمون .

(٤٩) سيمر وليم هاميلتون W. Hamilton فى كتابه « مقالات ومنشآت » اقتبس الدكتور زكريا ابراهيم فى كتابه السالف الذكر ص ٨٥ .
(٥٠) قارن الدكتور زكريا ابراهيم ص ٨٦ .

٢ — سابقة على كل تجربة Prioti

٣ — لا تأتي الينا من أى مصدر خارجى ، وانما يسهم بها الذهن نفسه فى عملية المعرفة .

وهذه المقولات ضرورية وشاملة : فقد يكون الشيء أحمر أو لا يكون ، ولكنه لا بد أن يكون معلولاً لعل ، أو نتيجة لسبب معين ، كما أنه لا بد أن يكون جوهرأ له أعراض ، ولا بد أن يكون واحداً أو كثيراً . وفى استطاعتنا أن نتصور الكون بلا بياض ولا ثقل ، لكننا لا نستطيع أن نتصوره بلا وحدة ولا كثرة ولا إيجاب ولا سلب . الخ (٥١) .

لكن لن نتضح هضم الأفكار على نحو كامل الا عند هيجل : حيث يظهر واضحاً ما فى المقولة الأرسطية من جانب صدق (خاصية الوجود) وجانب خطأ (حين أهملت خاصية المعرفة) — كما يبدو دور كانط واضحاً بما له من مزايا وما عليه من مأخذ وباختصار : عند هيجل سوف نصل الى الفهم الصحيح للمقولة . بجانبها الذاتى والموضوعى .

٥ — المقولات عند هيجل :

المقولة الهيجلية هى مركب المقولة الأرسطية والكانطية فهى موضوعية وذاتية فى آن معاً ، وهى أنطولوجية وابستمولوجية فى وقت واحد : فهى تحليل للعقل لكن العقل ليس ذاتياً فحسب ليس هو العقل البشرى فقط وانما العقل ذاتى وموضوعى ، والعقل البشرى جزء من العقل المطلق السارى فى الكون ، الذى يتجلى فى الأشياء وهو الأساس النهائى للعالم .

ويبدأ هيجل دراسته للمقولات بنقد مقولات كانط فهو يأخذ عليه « عيب خطير » هو أنه : « لم يدرس مضمون هذه المقولات ولا العلاقات الدقيقة بين المقولات بعضها وبعض وانما قام بدراستها ليعرف هل هى

(٥١) ولترستيس « فلسفة هيجل » ص ٧٢ من الترجمة العربية .

ذاتية أم موضوعية • ونحن نقصد بالموضوعية غنى نعمة الحياة الجارية : ما يوجد خارجنا ويصل إلينا عن طريق الاحساس ولقد ذهب كانط الى أن المقولات : كالسبب والنتيجة .. الخ لا يمكن أن تكون موضوعية بهذا المعنى ، وأنكر أن تكون هذه المقولات معطيات للاحساس ، ورأى على العكس من ذلك أنها تنتمى الى فكرنا الخالص أو الى تلقائية الفكر ، ومن هنا كانت المقولات : الى هذه الدرجات ذاتية » .. (٥٢) • غير أن النظر الى المقولات على أنها ذاتية فحسب أعنى على أنها جزء من أنفسنا لا بد أن يبدو ، كما يقول هيجل « غريباً أمام العقل السليم » لأننا لو سلمنا به فلا بد أن نقع غي هوة « الشيء غي ذاته » وانكار هذه الفكرة وأثبات تهافتها هو اثبات فى الوقت نفسه لبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود ، فلن يكون هناك عندئذ « شئ غي ذاته » خارجى منفصل عنى أتم الانفصال ، ومقولات فى ذهنى أقوم بتطبيقها على العالم الخارجى ، بل ان الوجود سيعنى فى هذه الحالة ما يوجد أمام الوعى ، ولن يكون الموضوع موضوعاً الا اذا كان على علاقة بالذات • واذا سلمنا بذلك فسوف نسلم بموضوعية التصورات : لأن الموضوع حينئذ سيكون كله عبارة عن الموضوع الذى نعرفه فحسب أى مجموعة من الكليات • ومعنى ذلك أن التصورات أو الكليات بصفة عامة موضوعية • لكن التصورات كثيرة ومتعددة كما سبق أن ذكرنا فى بداية هذا المقال ، فكل كلمة يمكن أن تكون تصوراً • باستثناء أسماء الأعلام ، فهل كل كلمة أعنى كل تصور هو تصور موضوعى عند هيجل ؟ والجواب نعم : جميع التصورات موضوعية لكنها ليست على مستوى واحد • ففى استطاعتنا أن نفرق بين الكليات أو التصورات الحسية ، أعنى المستمدة من الحس ، كالورقة ، والمنزل ، والشجرة ، والمنضدة ، والأبيض ، والأحمر .. الخ • وبين لون آخر من الكليات لم يأت إلينا عن طريق الحواس كما برهن

Hegel : *Encyclopaedia of Philosophical Science* (٥٢)
 (41) Z . Eng. Trans. by W. Wallale Oxford Univer. Press London
 1959.

كانط من قبل ، وهو الكليات العقلية الخالصة وهى التى يطلق عليها هيجل اسم تحديدات الفكر *Denkstimmungen* أو المقولات (٥٢) .

والفرق بين هذين اللونين من التصورات أو الكليات هو أن الكليات الحسية لها وجود موضوعى يعتمد على غيره فى حين أن الوجود الموضوعى للمقولات مستقل . ومن ناحية أخرى فإن الكليات الحسية ، رغم أنها كليات فإنها لا تزال تحمل لحظة الجزئية فهى تنطبق على بعض الأشياء لا على الأشياء جميعاً : فبعض الأشياء منازل ، وبعضها ورق ، وبعضها منادى . الخ . أما الكليات العقلية أو المقولات فهى تنطبق على كل شيء (فهى ضرورية وشاملة كما ذهب كانط من قبل) فكل شيء له وجود ، وكله ، وكيف ، وقدر . الخ . ومن ناحية ثالثة فإن المقولات هى الشروط المنطقية لكل تجربة : ولكل وعى ، ومعنى ذلك أن المقولات تاتى أولاً فى التسلسل المنطقى ، فهى تعبر عن الخصائص الأساسية لكل جزء من أجزاء العالم ، أو هى على حد تعبير هيجل ، الأساس الموجود فى ذاته ولذا ته بالنسبة لجميع الأشياء . ولهذا يرد هيجل أنه إذا كانت المقولات حسب الاشتقاق اللغوى لها ، وحسب التعريف الأرسطى هى ما يحمل على الوجود ، أو ما يقال على الأشياء ، فإنه يمكن أن تكون هناك مقولات كثيرة ومتعددة لا عشر مقولات كما ذهب أرسطو ، ولا اثنتى عشرة مقولة كما ذهب كانط (٥٣) . ومن هنا فإن هيجل يذكر فى منطقة مئات من المقولات التى تبدأ بالوجود الخالص أعم التصورات وأكثرها تجريداً وتنتهى بالفكرة المطلقة أكثر المقولات عينية .

المقولات الهيجلية ، إذن ، تعبر عن جوهر الأشياء ، أو هى جوهر العالم وعابها يعتمد وجود الأشياء الجزئية كلها . والمقولات من هذه

(٥٢) امام عبد الفتاح امام : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٣٦ .

Hegel : The Science of Logic Vol. II p. 36 Eng. (٥٤)
Trans. by W . H. Johnston & Struthers George Allen London,
1951.

الزمانية تمثل مجموعة الخصائص الأساسية التي لا يمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد وجوده معها ، أى أنه يستحيل أن يوجد عالم بدون هذه الكميات العقلية الخالصة ، فإذا كان يمكن أن نتصور عالماً يخلو تماماً من الكليات الحسية - عالماً لا توجد فيه منازع ولا مقاعد ، ولا أشجار ولا منازل ، ولا أشياء بيضاء ولا حمراء .. الخ . فإن الأمر يختلف أتم الاختلاف في حالة الكليات العقلية الخالصة أو المقولات ، إذ لا يمكن أن نتصور عالماً بلا وحدة ، لأن أى تصور للعالم لا بد أن يكون بذاته واحداً ، ولا بد أن يحتوى على موضوعات كل منها واحد . ونفس الشيء يقال على الإيجاب والسلب : فمن المستحيل أن نتصور عالماً لا يمكن فيه إثبات شيء أو إنكاره ، أو أن يقال عن أشياءه أنها موجودة أو غير موجودة . وباختصار إذا استطعت أن تجرد بفكرك الأشياء من الصفات الحسية المعارضة ، فأسقطت من العالم ما فيه من أشياء حسية : فلا منازل ، ولا أشجار ، ولا حلو ، ولا مر .. الخ . إذا استطعت أن تجرد العالم من هذه الصفات صفة وراء صفة ، فلن تجد أمامك بعد ذلك إلا الهيكل الرئيسى للعالم أعنى سلسلة المقولات أو « عالم الماهيات البسيطة ، التي تحررت من كل تعينات الحس » ، إذ يستحيل عليك أن تجرد العالم منها ، يستحيل عليك أن تجرد العالم من الوجود ، والكيف ، والكم والسبب ، والنتيجة ، والماهية والظاهر .. الخ (٥٥) .

لكن القول بأن المقولات هي جوهر الأشياء لا يعنى أنها بعيدة عنا أو تقع في عالم معزول كعالم المثل الأفلاطونى ، لكنها على العكس موجودة أمامنا في كل وقت ، وعلى شفاهنا دائماً ، يقول هيجل : « هل ثمة شيء أكثر إغناءً لنا من تحديدات الفكر (المقولات) التي نستخدمها باستمرار والتي تخرج من شفاهنا مع كل حكم نصدر ؟ » (٥٦) . فالمقولات

(٥٥) امام عبد الفتاح امام : « علم المنطق لـهيجل » مقال بـجـة تراث الإنسانية ، المـدـد الأول من المجلد السابع .

Hegel : The Science of Logic Vol. I (Intrd.) (٥٦)

هى قمة البساطة وهى ألف باء كل شئ آخر ، ونحن نعرفها حق المعرفة
فهى ما نلتقى به فى حياتنا اليومية باستمرار مثل : يكون ولا يكون ،
وكيف وكىم ، وقدر ، وواحد ، وكثير ، ماهية وظاهر ، داخلى وخارجى ..
الخ . ونحن عادة لا ننشغل أنفسنا بأمور مألوفة الى هذه الدرجة .
خذ مثلاً عبارة : « هذه الورقة بيضاء » تجد أننا نذكر صراحة مقولات
مثل مقولة الوجود ، ومقولة الفردية .. الخ (٥٧) .

وإذا كانت المقولات موضوعية أو أنطولوجية لأنها تعبر عن جوهر
الأشياء أو هى العمود الفقرى للعالم ، فإنها كذلك ابستمولوجية لأنها
تقدم لنا فى الوقت نفسه سلماً للمعرفة : فكل مقولة تمثل درجة من
درجات المعرفة وتعبّر عن مرحلة من مراحل فهمنا للأشياء ، وبداية المنطق
الهيجلى هى فى نفس الوقت بداية المعرفة ، ونهايته تمثل أعلى قمة يمكن
أن تصل إليها معرفة الإنسان : فإذا ما بدأنا من أول المقولات وهى مقولة
الوجود ، استطلعنا أن نقول : اننى قد أفهم الأشياء تحت هذه القولة
وهو فهم يمثل أدنى درجة من درجات المعرفة ، لأننى اذا لم أعرف عن
شئ الا أنه موجود فحسب ، فأنا تقريباً لم أعرف عنه شيئاً قط ، أما اذا
عرفت أنه يتغير (أو يصير) فقد عرفت عنه شيئاً أكثر قليلاً من مجرد
وجوده . وإذا ما تدرجت فى سلم المقولات كنت أسير صعوداً فى سلم
المعرفة : فمعرفتى بأن الشئ أبيض اللون ، حلو المذاق .. أى كيفه
تقدمت خطوة ، وإذا عرفت حجمه ووزنه أى كنهه تقدمت خطوة أكبر وإذا
عرفت أن الجوانب الكيفية لا بد أن تتناسب مع الجوانب الكمية أو أن
للشئ قدراً من الكم اذا تغير تغير الكيف فأنا أسير فى طريق فهم الشئ
ومعرفته من جوانب هامة مطلوبة فى حياتنا اليومية . حتى اذا ما وصلت
الى أن للشئ ماهية كنت قد قطعت شوطاً لا بأس به فى سبيل فهم
الأشياء ، فإذا ما انتهيت الى أن الأشياء ليست الا أفكاراً فى جوهرها
أو أنها على وجه الدقة الفكرة المطلقة ، كنت قد وصلت الى المعرفة

(٥٧) تارن : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٤٣ وما بعدها .

الفلسفية أو المعرفة المطلقة التي هي أعلى مراتب المعرفة والتي تمثل وجهة نظر المثالية الموضوعية أو المثالية المطلقة .

وإذا كانت المقولات بصفة عامة تمثل سلماً متدرجاً من المعارف فإن المنطق الهيجلي ككل يعرض علينا الأنماط الرئيسية للمعرفة البشرية . فهو ينقسم ثلاثة أقسام رئيسية هي : الوجود . والماهية ، والفكرة الشاملة . ويعود كل منها إلى الانقسام ثلاثة أقسام فرعية فالوجود ينقسم إلى الكيف والكم والقدر (لاحظ أن المقولة الأخيرة هي مركب المقولتين السابقتين فالقدر يعني جوانب الشيء الكيفية والكمية معا) والماهية تنقسم إلى الماهية بوصفها أساساً للوجود ثم الظاهر وأخيراً التحقق الفعلي الذي هو مركب المقولتين السابقتين ، والفكرة الشاملة تنقسم بدورها ثلاثة أقسام هي : الفكر الداتي . والفكر الموضوعي وأخيراً الفكرة التي هي جمع للفكرين الذاتى والموضوعي معا . وأقسام المنطق الرئيسية تمثل ثلاثة أنماط رئيسية من المعرفة : فالقسم الأول وهو نظرية الوجود بما فيه من مقولات فرعية تقدم لنا معرفة الحس المشترك وهي المعرفة التي يأخذ بها رجل الشارع فتراه لا يتعدى مقولات الوجود وهي الكيف والكم والقدر ، إذ يكفي أن يعرف أن هذه المنضدة لها « قدر » معين من الكيف والكم : فهي بنية اللون ، ملساء ، ناعمة تصلح لتناول الطعام والكتابة عليها ... الخ وهذا هو كيفها ، ثم طولها كذا وعرضها كذا وترن كيت وكيت وهذا هو كمها .. وتلك هي « معلومات » رجل الشارع عن المنضدة . أما القسم الثانى من المنطق الهيجلي ، وهو الماهية ، فهو يمثل معرفة الفهم التي يأخذ بها العلم ، لأن العلم لا يكتفى بما فى الأشياء من جوانب كيفية وكمية ، لكنه ينشد ادراك الأشياء فى علاقاتها بعضها مع بعض بحيث يبدو الكون أمامه شبكة ضخمة من العلاقات ، فضلاً عن أن الماهية تعنى النوص وراء الظاهر بقصد الوصول إلى الجانب الداخلى من الأشياء وعدم الاكتفاء بما يظهر حتى لتختفى صور الأشياء كما يراها رجل الشارع وتلك على وجه الدقة نظرة العلم إلى الأشياء فهو حين

يدرس موضوعاً خالضداً تراه يفوض في تحليله حتى لتختفى صورة المنضدة التي نراها في حياتنا اليومية لأنه ينتهي إلى القول بأن المنضدة في جانبها الداخلي هي مجموعة من الخواص التي لا تخف عن الحركة . وليست ذلك الجسم الصلب الجامد الذي نألفه . أما القسم الثالث والأخير من المنطق الهيجلي وهو الفكرة الشاملة فهو يمثل معرفة العقل وهي أعلى أنواع المعرفة التي تأخذ بها الفلسفة ، وهي أعلى أنواع المعرفة لأنها تعطين الصورة الكاملة والحقيقية عن الأشياء ، فلا تكتفى بالظاهر كما كان يفعل رجل اشوارع ولا تنتشد الغوص وراء الماهية فحسب لكنها تجمع بينهما في مركب واحد فنعرف أن للأشياء جانباً هو الوجود الفعلي ثم جانباً آخر هو الماهية العقلية وتلك هي الفكرة الشاملة التي هي عقلية لكنها موجودة بالفعل . ولهذا فإن الفلسفة ترى الكون من هذا المنظور فهو من ناحية موجود بالفعل لكن أساسه من ناحية أخرى عقلي خالص .

خلاصة القول أن المقولة الهيجلية موضوعية وذاتية معاً أو قل أنه « يزول في المقولات ذلك التعارض المألوف بين الذاتي والموضوعي » على حد تعبير هيجل (٥٨) . كما أنها أنطولوجية وإبستمولوجية في وقت واحد أو هي في كلمة واحدة مركب المقولة الأرسطية والكانطية في وقت واحد .

٦ - خاتمة :

لسنا نهدف من هذا المقال سوى إبراز نقطتين أساسيتين الأولى : هي أن النظرة الأرسطية للمقولات ، وكذلك النظرة الكانطية ، أحادية الجانب ولهذا فهي لا تمثل إلا جانباً واحداً فقط من الفهم الصحيح للمقولة : فأرسطو يركز على الجانب الأنطولوجي في حين يركز كانط على الجانب الإبستمولوجي ، والنظرة الصحيحة هي أن هذين الجانبين يتحدان في المقولة ، فالوجود لا يعني فقط وجود الشيء لكنه يعني في اللحظة نفسها معرفتي بوجوده ، فإذا قلت إن المنضدة موجودة أو اكتفيت بالقول :

« هذه شجرة » ، دل ذلك على جانبين : الأول انها موجودة . والثاني أنني أعرف ذلك . ولهذا فقد أصاب أرسطو غيما خطأ فيه كأنطو والعكس صحيح أيضاً . أما هيجل فقد كانت نظريته « عينية » ان جاز لنا اسنخدام هذا المصطلح الهيجلي ، بمعنى انه ينظر إلى المقولة من جوانبها المتعددة ليكتشف عن موضوعيتها وذاتيتها في آن معاً .

لكن ذلك لا يمنعنا من القول بأن فكرة هيجل عن المقولة لم يكن في استطاعتها أن ترى النور لو لم نتقدمها الآراء السابقة عن المقولات . وهذا هو التفسير الصحيح لظاهرة التي كثيرا ما أسىء فهمها في تاريخ الفلسفة ، وأعني بها نقد المذاهب بعضها لبعض : فكل مذهب فلسفي يحمل باستمرار جانب صواب وجانب خطأ : أما جانب الصواب فيمثله المبدأ الذي يرتكز عليه وهو الذي يبقى في المذاهب التالية أما جانب الخطأ فهو اعتقاد المذهب أن ما يقوله هو الحقيقة بأسرها . وتلك نفسها فكرة هيجلية يمكن أن نسوق لتوضيحها تلك الأسطورة القديمة التي تروى عن جماعة من العميان مروا بفيل وحاولوا التعرف عليه فتصسس كل واحد منهم جانباً منه ووصفه بدقة لكنه أخطأ حين أصر على أن الجانب الذي لمسه هو الفيل كله . وتلك هي الحال نفسها مع الفكرة الأرسطية والكانطية عن المقولة فقد لمس كل منهما جانباً واحداً من جوانب المقولة ووصفه بدقة لكنه أخطأ حين اعتقد أنه يمثل « حقيقة » المقولة بأسرها .

أما النقطة الثانية التي نود أن نشير إليها فهي صحة الفكرة الهيجلية التي تقول ان الوعي يبدأ أولاً بالأشياء فيكون مباشراً حين يدرك الموضوعات القائمة أمامه مباشرة ولا يرتد إلى ذاته إلا في مرحلة متأخرة . تلك كانت الحال في تاريخ الفلسفة بصفة عامة : فالفلسفة تبدأ أولاً بالاهتمام بالكون لمعرفة نشأته وعناصره الأولى على نحو ما حدث في الفلسفة اليونانية ، ولا تبدأ في الاهتمام بالإنسان وتحليل عقله ونقد معرفته . . . الخ إلا في العصور الحديثة ، ولهذا قيل أن الفلسفة القديمة كانت أنطولوجية بصفة عامة إذا ما قورنت بالفلسفة الحديثة التي كانت

تغلب عليها الصبغة الالاستولوجية ، ثم جاءت الفلسفة الهيجلية لتجتمع في جوهر الجانيين معا ولتكون مركبا من الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة .

وما يصدق على تاريخ الفلسفة بصفة عامة يصدق على كل مرحلة من مراحلها كما يصدق على الانسان الفرد الذى يبدأ عادة بادراك الموضوعات من حوله ولا يرتد الى ذاته فيعرف نفسه ويدرك قدراته واستعداداته الا في مرحلة متأخرة ولهذا كان الوعي بالذات ، أو الوعي الذاتى أو وعي الانسان لنفسه يمثل مرحلة أعلى بكثير من وعيه بالأشياء المحيطة به . وما يقال على الفرد يقال على الانسانية كلها فالانسان انتبه طوال تاريخه للموضوعات الموجودة في بيئته قبل أن ينتبه الى الاهتمام بذاته ولهذا كانت العلوم الانسانية أكثر تخلفاً « من العلوم الطبيعية »^(٥٩) .

ونفس الشيء يقال على كل مرحلة من مراحل التطور الفلسفى خذ مثلا الفلسفة اليونانية كمرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة تجد أنها بدأت بالفلسفة الأيونية التي اهتمت بدراسة الكون ولم تهتم بدراسة الانسان الا في عصر سقراط حين بدأ الانسان لأول مرة يهتم بادراك ذاته ، وهي خطوة يعتبرها هيجل تقدماً ضخماً في الفكر البشرى وتحولاً جذرياً للفلسفة ووضعا لها على طريق جديد يختلف أتم الاختلاف عن خطوات سيرها السابق : « فقد ظهرت الذاتية اللامتناهية وحرية الوعي الذاتى عند سقراط حين ذهب الى أن الانسان يجب عليه أن يبحث في داخل نفسه عن غاية لأفعاله وعن غاية للعالم في وقت واحد ، وأنه لا بد أن يصل الى الحقيقة من خلال ذاته » وهكذا أدخل سقراط عنصراً على جانب

(٥٩) تلك حقيقة يكشف عنها التطور الضخم الذى احرزته العلوم الطبيعية حتى هبط الانسان على ظهور القمر في حين أن « علومه » أو ما يسمى بالعلوم الانسانية ، كعلم النفس وعلم الاجتماع ... الخ لا زالت تبحث عن طريق السير المناسب ولهذا تخلفت تخلفاً ضخماً أيضاً ، بل انها لم تبدأ في الظهور على نحو فعال الا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين .

كبير جداً من الأهمية هو أن يعود الانسان الفقهري بحقيقة الموضوع الى ذكر الذات»^(٦٠) .

ونلك هي الحال نفسها مع تاريخ المقولة : فقد بدأ التفكير الفلسفي بالتركيز على الجانب الموضوعي منها ، وتلك هي السمة الرئيسية للفلسفة اليونانية بصفة عامة ، فشخصها أرسطو على أنها تمثل «خصائص الوجود» فهي قوالب أنطولوجية أو أنواع من الوجود ولهذا وصف «قلاطيغورس» لأرسطو (أو كتاب المقولات) بأنه : « كتاب يبحث في الحد والأوجه التي تقال على الوجود »^(٦١) . أما جانب المعرفة فقد كان ضمنياً أو مستترا لأنه يتوارى أمام الخاصية الكبرى للمقولة : خاصية الوجود . فإذا انتقلنا الى الفكرة الحديثة عن المقولة لموجدنا أنها تركز على العكس ، على الجانب الذاتي أو الاستمولوجي فهي قوالب ذهنية للمعرفة البشرية ، وكانت ثورة في تاريخ الفلسفة تشبه الثورة الكوبرنيقية في تاريخ العلوم الطبيعية ! ثم جاءت الفكرة الهيجلية التي رأت أن الوجود يعنى الوجود أمام الوعي ، والموضوع لا يكون الا أمام الذات ولهذا فليست ثمة خاصية للوجود الا وهي في نفس الوقت خاصية للذات وهكذا جمعت الفكرة الهيجلية للمقولة بين الجانب الذاتي والموضوعي ، والتقت الأنطولوجيا والابستمولوجيا على صعيد واحد ، وقدمت لنا الهيجلية فكرة أتم وأكمل عن المقولة فضلاً عن أنها أكثر ثراء وأكثر عينية .



Hegel : Lectures on The History of Philosophy (٦٠)
Eng . Trans. by E.S Haldane & Frances H. Simson Vol . I P.
386 Routledge & Kegan Paul - London 1955.

(٦١) النكتور عبد الرحمن بدوي في تصديره لكتاب « منطق أرسطو »
ص ١١ من الطبعة السالفة الفكر .

المجموعة الرابعة : مؤلفات هيجلية

١- علم المنطق لهيجل ..

٢- هيجل وتاريخ الفلسفة

علم المنطق لهيجل

منذ أن بدأت سفينية الفلسفة رحلتها كانت مشكلة الأضداد هي التي دفعتها الى السير فقليل ان « الدمشة » أو « التعجب » — مما فى الكون من أضداد — هي بداية التفلسف ، واشغلت الفلسفة بعد ذلك بدراسة هذه المشكلة وان تشكلت فى صور شتى ، فكننت تلتقى بها فى صورة « الواحد والكثير » أو « الحس والعقل » أو « الظاهر والحقيقة » أو « الفكر والوجود » أو « الذات والموضوع » أو « المادة والروح »... الخ . كما كننت تدمج أحيانا أخرى فى فكرة واحدة فتصبح تفسير ما فى الكون من « ثنائية » ، وكان السؤال الملح هو : هل هذه الأضداد أشياء متناثرة لا يربطها خط واحد ولا يجتمع فيها شئ مع شئ آخر ، أم أن هناك علاقة تربط بينها وان استعصى علينا كشفها ؟ لا بد بالضرورة أن يكون بينها رابطة لأنها لا توجد فى فراغ وانما فى وسط معين هو الذى يمسك بها جميعا . خذ الانسان مثلا تجده مركباً من عقل وجسد ، فكر وعاطفة ، مادة وروح ... الخ . لكنه فى نفس الوقت « انسان واحد » يحتوئها ويوحد بينها . والكون على ما فيه من عناصر متضادة هو أيضا كون واحد يشملها جميعا . هناك إذن رابطة تجمع بين المتناقضات ولكن المشكلة تكمن فى نوع هذه الرابطة من ناحية ، وكيفية الكشف عنها من ناحية أخرى .

ومن الفلاسفة الذين عاشوا هذا المشكلة حتى قبل أن يفلسفوها : الفيلسوف الألمانى « جورج فلهلم فردريش هيجل » فهو يولد (١٧٧٠) وعصر التنوير الموعظ فى الايمان بالعقل على وشك الأفول ، وعصر الرومانتيكية الموعظة فى العاطفة والخيال بادىء فى البزوغ — وهو يتأثر بهما مما . وهو يواصل السير فى الطريق الكائن بجفافه العقلى وهو

أيضا يصادق الشاعر الألماني المرفف « هلدلين » ويتأثر بهما معا ، وهو شغوف بالديانة الشعبية عند اليونان ، وهو كذلك يدرس اللاهوت المسيحي الرسمي في معهد « توبنجن » ويتأثر بهما معا . وهو يعيش في مجتمع اقطاعى تسوده رجعية النبلاء الذين يمتصرون الطبقة الوسطى اعتمارا ، لكنه يعيش أيضا مع رياح الثورة الفرنسية التي تهب عاتية منادية بتحرير الانسان وانطلاقه — وهو يتأثر بهما معا . حتى مزاجه وأخلاقه وشخصيته كانت هي الأخرى أوشاجا متناقضة ، فهو صاحب أسلوب معقد وأفكار بالغة العمق لكنه عيبى لا يجيد الخطابة والكلام وهو يقرأ الآداب الكلاسيكية ويغرم بها ولكنه لا يمل من قراءة الكتب الرخيصة التي ظل « شوبنهور » يمايره بها طوال حياته ! وهو منظم دقيق يكتب تلخيصات لكل ما يقرأ ويرتبها ترتيبا أبجديا ، ولكن سلوكه في نفس الوقت « .. كان يوهيميا ، وهو سلوك لم يكن يتفق في بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الدينى .. » كما يقول أحد رفاقه في هذا المعهد . وهو داعية الى الأخلاق وترباط الأسرة ، وهو في الوقت ذاته ينجب ابنا غير شرعى من بغى في بينا . وهو فيلسوف المسيحية المدافع عنها ، وهو ألد أعدائها كما يقول بعض المسيحيين أنفسهم ، وهو فيلسوف مثالي لكنه أيضا فيلسوف واقعى ، وهو يبلغ الذروة في التجريد لكنه لا ينفصل قط عن الواقع العينى الحى في تدفقه المتدارك . حتى آثار فلسفته تجدها هي الأخرى تعمل في اتجاهات متباينة أشد ما يكون المتباين : فالماركسية تيار هيجلى وكذلك البروتستانتية المتحررة . وهو الفيلسوف الذى أثر في الوجودية والبرجماتية والوضعية المنطقية ، والواقعية الجديدة والمثالية والمادية في وقت واحد ! بل لم يقتصر نسيج المتناقضات عند هذا الحد وإنما تعداه الى الباحثين أنفسهم الذين عكفوا على دراسة فلسفته فاختطفوا في تقديرهم مذهبه اختلافا واسعا المدى ، حتى أن واحدا منهم — هو وليم ولاس — يشبه اختلافهم باختلاف المفسرين في شرحهم للكتا بالقدس ! .



شقيقته تروى البداية ..

لا نعرف عن حياته فى مسقط رأسه — شتوتجارت — الا التزر اليسير مما روته شقيقته أو رواه هو عن نفسه فى مذكراته التى بدأ فى تدوينها وهو فى الرابعة عشرة ، وقد كتبت شقيقته قبيل انتحارها بقليل رسالة الى أرملة بتاريخ ٧ يناير ١٨٣٣ ، روت فيها طرفا من حياته فى هذه المدينة : « سوف أخبرك بما تستطيع ذاكرتى أن تعيه من طفولة أخى : حين كان فى الثالثة من عمره أرسله والده الى المدرسة الألمانية ، ولما بلغ الخامسة بعث به الى المدرسة اللاتينية ، وكان يعرف قبل التحاقه بهذه المدرسة جانبا من قواعد اللغة اللاتينية تعلمه من أمنا العزيزة التى كانت على جانب كبير من الثقافة فكان لها من ثم أثر قوى على دراسته الأولى ، وكان هيجل يحصل على جائزة كل علم فى جميع مراحل الدراسة فى هذه المدرسة ، لأنه كان دائما من الطلبة الخمس الأول ، ومنذ أن بلغ العاشرة حتى الثامنة عشرة كان ترتيبه الأول دائما فى المدرسة الثانوية ، وفى سن الثامنة أهداه أستاذه « ليفلر Löffler » — الذى كان يحبه كثيرا وقد أسهم مساهمة فعالة فى تربيته — مسرحيات شكسبير الدرامية مترجمة بقلم « ايشنبرج Eschenburg » قائلا : « انك لن تفهمها الآن يا صغيرى ، لكنك سرعان ما تتعلم كيف تفهمها .. » وهكذا لاحظ هذا الأستاذ ما يمكن فى هذا الطفل من عبقرية ، وما زلت أذكر جيدا أن أول ما قرأه هيجل من هذه المسرحيات كان « زوجات وندسور المرحات .. » .

وكان كلما تحسنت صحته طالع فى كتب الدراما الاغريقية التى كانت أحب القراءات لديه ، كما كان يقرأ كذلك فى علم النبات ، وفى خلال السنوات الأخيرة فى المدرسة الثانوية كان علم الطبيعة هو العلم المفضل عنده .

من هذ الرسالة يتضح لنا أن هيجل كان أثناء دراسته فى شتوتجارت تلميذا مجدا نموذجيا بين أقرانه وان كان يروى أنه من حيث الخطابة كان متخلفا فلم يكن على حد تعبير أساتذته خطيبا مفوها . وقد بقى لنا الى جانب رسالة شقيقته يومياته التى كتبها فيما بين ١٧٨٥ — ١٧٨٧ وقد نشرها روزنكرانتس فى كتاب بعنوان « حياة هيجل » ثم أعاد نشرها « هوفمبيستر » . وهى سلسلة من الملاحظات يسرد فيها خواطره عن قراءاته فى هذه المرحلة ، وهى تكشف لنا بصغة خاصة عن عنايته بالدراسات اليونانية الكلاسيكية والآداب اللاتينية التى تأثر بها تأثيرا كبيرا حتى أن من الباحثين كى يرى « أن فساد أسلوبه جاء من تأثره باللغة اللاتينية التى عودته كتابة الجمل المطولة واستخدام عبارات غريبة غير مألوفة .. » .

وفى ٥ يوليو عام ١٧٨٥ يسجل هيجل فى هذه اليوميات أنه اشترى من مكتبة أساتذه « ليفلر » بعد وفاته اثنى عشر كتابا فى الآداب اليونانية واللاتينية ، وفى الأيام التالية يسجل أنه قام بنزهة مع الأستاذ « كلس Class » : « قرأنا فى فيدودن لندلسون ، ودرسنا شخصية سقراط ... وتعرفنا على المردة الثلاثة الذين عملوا على اعدام سقراط أمام مجلس الشيوخ الجبان والدهماء المسعورة » . ويسجل روزنكرانتس « أن هيجل قام فى سن السادسة عشرة بترجمة كاملة عن اليونانية ظلت موجودة حتى عام ١٨٤٤ لكتاب « لونجينوس Longinus » « فى الجلال » . وكان يميل ميلا طبيعيا الى اليونان أكثر من ميله للرومان ، ولهذا السبب أجهد نفسه فى قراءة الرومان والأدب اللاتينى حتى لا يرتد الى الوراء . وكلنت قراءاته الغزيرة فى هذا المضمار هى التى جعلت أسلوبه اللاتينى عاليا الى حد ما فاستخدم جملا نادرة وعبارات غير مألوفة .

وفى هذه السنة أيضا درس « الالبازة » و « شيشرون » و « يوربيدس » . وشرع فى ٥ ابريل عام ١٧٨٦ فى ترجمة «مثن الأخلاق»

لابكتيتوس ، وأجزاء كبيرة عن ثيوكلديدس : وفى ربيع عام ١٧٨٨ درس « الأخلاق » لأرسطو ، وفى صيف العام نفسه درس للشاعر اليونانى سوفكليس « أوديب فى كولونا » . ولقد واصل قراءة سوفكليس عدة سنوات بلا انقطاع وترجم بعض مسرحياته الى اللغة الألمانية . كما تظهرنا الترجمات التى ما زالت موجودة أنه كان يهتم اهتماما خاصا بمسرحية « انتيجونا » التى تصور فى رأيه جمال الروح الاغريقى وعمقها تصويرا كاملا ، ولقد ظل متحمسا طوال حياته لما فى هذه المسرحية من جمال ولغات أخلاقية .



هيجل فى توبنجن

ذلك كله يعطينا صورة واضحة لهيجل قبل التحاقه بمعهد توبنجن وهو معهد دينى لتخريج التأسوسة الانجليين تخرج فيه عدد كبير من كان لهم شأن فى الحياة الأكاديمية الألمانية من أمثال « ف . نيتامر » و « ه . بولس » الذين أصبحوا فى آخر حياتهما أصدقاء لهيجل .

جاء هيجل الى توبنجن فى أكتوبر ١٧٨٨ وهو يحمل أساسا عميقا فى الدراسات الكلاسيكية ، متفوقا فى اللغتين اللاتينية واليونانية ، وعلى وعى بالأدب الألمانى ، فضلا عن أن ثقافته العلمية كانت جيدة بالنسبة لعصره . كما كان اجتماعيا يحب الشراب مع رفاقه من الطلاب وإن كان صديقه الفضل هو « هلدلين » الذى اشترك معه فى حب اليونان والشعر والفلسفة كما كان أيضا صديقا « لشلنج » - الذى كان يصغرهما بخمسة أعوام .

وكان معهم فى هذا المعهد زميل آخر هو « لوتفين Leutwin » الذى نشر عام ١٨٣٩ أى بعد وفاة هيجل بثمانية أعوام بعض ذكرياته عن هيجل أيام أن كان طالبا فى هذا المعهد كتب فيها يقول : « .. لقد جعله المرح والسرور والمتسلية فى بعض الحانات رفيقا محبوبا ، غير أن هناك شيئا يجب ألا ينسى وهو أن سلوكه كان الى حد ما بوهيميا ،

وهر سلوك لم يكن يتفق فى بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الدينى « ٠٠ وىروى عنه أيضا أنه « ٠٠ كان ينفعل بقوة اذا ما سبقه طالب آخر أو تفوق عليه زميل : ولقد تملكه الغضب ذات مرة حين هبط ترتيبه فى القصل الى الرابع بدلا من الثالث « ٠٠ ويقول لوتفين أيضا : « لم تكن الميتافيزيقا تشغل بال هيجل على الأقل فى السنوات الأربع التى عرفتة فيها ٠٠٠ انما كان مثله الأعلى هو « روسو » بمؤلفاته « اميل » و « العقد الاجتماعى » و « الاعترافات » وهى المؤلفات التى لم يمل هيجل قراءتها . فقد كان يظن أن استمرار المطالعة فيها يحرره من كثير من الأحكام المتسرة أو على حـد تعبيره : « يصر فى من الأسفاد والاعلال ٠٠ » أما أفكاره التى ظهرت بعد ذلك فقد حصلها بعد تخرجه من المعهد لأنه فى هذا الوقت لم يكن قد اندمج مع كانت بصفة جدية « ٠٠ وعلى الرغم من أن معهد توبنجن كان يقع فى مكان رائع على ضفاف نهر النيكر Nekar تحيط به حدائق واسعة نسقتها يد الطبيعة كما يحلو لها الا أنه كان عليه أن يقضى فى هذا المعهد خمس سنوات يخضع فيها لنظام قاس عنيف . ولا يبدو أن اللاهوتى الشاب احتفظ بذكرىات جميلة من الحياة التى قضاها هناك . فقد كتب فى هذا الوقت يقول : « طالما أنه لم يشغل كرسى الفلسفة فى معهد توبنجن شخص مثل راينهولد أو غشته فلن يخرج منه شئ طيب ، ولن يكون ثمة اخلاص للمذاهب القديمة ٠٠ » وفى رسالة بعث بها الى شلنج عام ١٧٩٥ نقد نظام المعهد بشكل أعنف : « ما ذكرته لى عن التيار اللاهوتى الكانتى وعن فلسفة توبنجن ليس فيه ما يدهش ٠٠ لو أن هذه الطائفة ألت بطرف من العقائد المخالفة اذن لتغير حالها ، لكن المرء منهم يكفى بأن يقول لنفسه قبل أن ينام : أجل ، تلك عقيدتى وهى صادقة فعلا ثم يضع رأسه على الوسادة وينام ٠٠ فاذا ما استيقظ فى صبيحة اليوم التالى تناول القهوة ثم انخرط فى العمل مع الآخرين وكان شيئا لم يكن ٠٠ أولئك اللاهوتيون الذين يأخذون المسائل المهلهلة على أنها أمور صلبة يقيمون فوقها معابدهم القوطية ٠٠ » .

العمل فى برن ٠٠

تخرج هيجل فى معهد توبنجن عام ١٧٩٣ ولم يبد ميلا لممارسة مهنة القسيس فقد كانت تلح عليه الرغبة فى دراسة الفلسفة والآداب اليونانية فتضى بعض الوقت بين أهله ثم قبل أن يعمل مدرسا خصوصيا فى مدينة « برن » عاصمة « الاتحاد السويسرى » فى بيت من بيوت الأشراف هو بيت « آل شتيجر » وظل يدرس لصبى وفتاتين حتى عام ١٧٩٦ فقصى ثلاث سنوات حرا طليقا يقرأ ما يشاء فقرا « ادوارد جييون » و « مونتسكو » وواصل قراءة الآداب الكلاسيكية القديمة . وهنا فى « برن » توافر على قراءة كانت بامعان شديد لا سيما ما كتبه فى الأخلاق والدين خصوصا وأنه تخرج فى نفس السنة التى أصدر فيها الفيلسوف النقدى كتابه « الدين فى حدود العقل » وهو كتاب أحدث ضجة كبرى فى ألمانيا حتى اضطر كانت الى الاعتذار للسلطات الرسمية والتعهد للملك فردريك وليم « بعدم العودة الى الكتابة فى مسائل الدين ٠٠ » . وتشير كتابات هيجل المبكرة الى أنه درس كانت بمجهوده الخاص بعد أن أتم دراسته الرسمية فى المعهد . أما « نقد العقل الخالص » الذى صدر وهيجل فى الحادية عشرة فأغلب الظن أن فيلسوفنا لم يقرأه الا بعد ذلك بفترة طويلة .

وفى برن وقع هيجل أسيرا لكانت وللعقليين من فلاسفة القرن الثامن عشر ، وكتب وهو تحت تأثيرهم مقالات ظلت بلا نشر حتى نشرها « نول » عام ١٩٠٧ منها « وضعية الديانة المسيحية » و « حياة يسوع » ، وقد هاجم فى هذه المقالات الكنيسة بعنف مفسرا الأسباب التى حولت الديانة المسيحية الى ديانة تثقل ظهرها بالسنن والشرائع حتى غدت ديانة حزينة معتمدة اذا ما قورنت بديانة اليونان الأقدمين « . فالأعياد الشعبية عند اليونان كانت كلها أعيادا دينية ٠٠ وكل شئ فيها حتى الافراط فى الشراب — مقدس عند بعض الآلهة ٠٠٠ أما معظم أعيادنا العامة فان

الفرد يتقدم للمشاركة في القربان المقدس في ثياب الحداد ذليلاً مكسور
 الخاطر .. بينما الاغريق بما حبتهم الطبيعة من مواهب يضعون أكاليل
 الزهور ويرتدون ملابس زاهية الألوان .. » وهو يقارن بين سقراط
 والسيد المسيح فيقول مفضلاً الفيلسوف الأثيني : « بالطبع لم يسمع
 انسان قط أن سقراط ألقى عظاته من منصة الخطابة أو من فوق الجبل ،
 وكيف كان يمكن لسقراط أن يلقى عظاته في بلاد اليونان .. ؟ انه لم يكن
 يستهدف الا تنوير الأذهان فحسب ولهذا لم يكن عدد أصدقائه محدوداً :
 ربما كانوا ثلاثة عشر صديقاً أو أربعة عشر لكنه كان يرحب ببقية الناس
 كأصدقائه سواء سواء .. فلم يكن رغبساً عليهم يستمدون منه الحكمة
 كما يستمد أعضاء الجسد من الرأس عصارة الحياة ... ولم يفكر أن
 ينظم لنفسه جماعة من الأتباع تكون له حرس شرف : بزى واحد
 وتدريب واحد وشعار واحد ، جماعة ذات روح واحدة تحمل
 اسمه الى الأبد ، بل كان كل تلميذ من تلاميذه هو نفسه أستاذاً ..
 وكثيرون منهم أنشأوا مدارس خاصة ينشرون فيها تعاليمهم ، وكثيرون
 غيرهم كانوا قراداً عظاماً وأبطالاً من كل ضرب .. ولم يدع لواحد منهم
 مبرراً أن يسأل : كيف ، كيف .. ؟ أليس هذا ابن « سفرونيسكس ؟
 أى له كل هذه الحكمة التي يتجرأ ويعلمنا اياها (*) .. ؟ ولم يحاول قط
 أن يضايق أحداً أو أن يفاخر بما له من أهمية أو أن يستخدم عبارات رنانة
 غامضة من ذلك النوع الذي لا يؤثر الا في الجهلاء والسذج .. » .

هيجل في بينا ..

ظل هيجل يعمل في فرانكفورت حتى توفي والده عام ١٧٩٩ فورث
 ما يقرب من ثلثمائة جنيه فظن نفسه ذا يسار وكتب الى شلنج — وكان
 أستاذاً بجامعة بينا منذ ١٧٩٨ — يستفتيه في المكان الذي يستطيع أن
 يروح فيه الانسان عن النفس ! لكن تطلعه الى المنصب الجامعي كان

(*) إشارة الى العبارة التي ذكرها اهل الناصرة عندما عاد السيد
 المسيح الى قريته .

شديدا ومدينة بينا تخريبه غفيرا ، « موجة الآداب » على حد تعبيره وهى مركز الحياة العقلية الألمانية بأسرها : فهى تضم جوته وشيلر وفشتة وشلنج وكذلك الشعراء الرومانتيكين بحماسهم الجارف ، فليس الى مقاومتها من سبيل .

وصل هيجل الى بينا فى يناير عام ١٨٠١ وعادت صداقته القديمة مع شلنج وسرعان ما قرر الاثنان اصدار جريدة فلسفية . كتب فيها هيجل خمس مقالات وظلت تعمل حتى توقفت عن الصدور عام ١٨٠٣ حين غادر شلنج بينا . وكان أول ما نشره فى هذه المدينة كتيب صغير يزيد قليلا عن مائة صفحة عنوانه اذا ما ترجم كاملا : « الفرق بين مذهبي فشته وشلنج وعلاقة ذلك باسهامات راينهولد فى الكشف عن وضع الفلسفة فى بداية القرن التاسع عشر . بقلم جورج فلهلم هيجل دكتور فى الحكمة الدينية » . ولكى يكون له الحق فى اللقاء محاضرات بجامعة بينا كان عليه أن يكتب بحثا باللغة اللاتينية فكتب فى أغسطس عام ١٨٠١ « بحث فلسفى فى مدار الكواكب » غظفر بحق التدريس وتابع محاضراته فخر ضئيل جدا من الطلاب لا يزيد عن أحد عشر طالبا .

أما العمل الرئيسى فى هذه الفترة التى اعتبرها بعض الباحثين من أخطر فترات حياته فهو كتابه « ظاهريات الروح » الذى أتمه فى الليلة السابقة لمركة بينا (١٣ أكتوبر ١٨٠٦) . وكان هذا الكتاب بمثابة الانفصال الروحى بينه وبين شلنج فقد بدأ هيجل يشق طريقا خاصا فى الفلسفة . وموضوع الكتاب هو كيف يرتفع الوعى من المراتب الدنيا الى المراتب العليا حتى يصبح هو والمطلق شيئا واحدا . وكان مركز هيجل لا يزال مزعزا فى « بينا » حتى جاء الاحتلال الفرنسى فاضطر الى الاختفاء فى منزل أحد تلاميذه الى أن تنتهى هذه الحملة . وفى ٥ فبراير ١٨٠٧ وضعت كريستيان شارلوت — وهى زوجة مهجورة لخادم عند أحد الأشراف طفلا غير شرعى لهيجل اسمه « لودفيج » ظل بعيدا عنه ومصدرا لمتابع لا حصر لها الى أن ضمه هيجل الى أسرته عام ١٨١٦ ، وتوفى قبل أبيه بشهرين (٢٨ أغسطس ١٨٣١) .

رحل هيجل بعد ذلك الى « بامبرج » ١٨٠٧ ليرأس تحرير جريدة هناك ، وهي صحيفة يومية محدودة الانتشار وظل يشغل هذا المنصب حتى عام ١٨٠٨ •



•• الزواج والاستقرار ••

وفى ديسمبر عام ١٨٠٨ أصبح هيجل ناظرا للمدرسة الثانوية فى « نورمبرج » حيث لبث فى هذا المنصب ثمانى سنوات (حتى عام ١٨١٦) قام فيها بالتدريس لطلبة المدرسة فدرس الفلسفة والطبيعة والرياضيات ، وكان الطلاب يعجبون بقدرته الفائقة على تدريس المادة التى يتغيب أستاذها • وقد جمعت الدروس التى ألقاها على الطلاب فى هذه المدرسة فى كتاب « المدخل الفلسفى » الذى نشر على أنه الجزء الثامن عشر من مجموعة مؤلفاته •

وفى ابريل ١٨١١ تعرف على « مارى فون توشر » وهى فتاة من أسرة نبيلة واقترن بها فى سبتمبر من نفس العام وكانت فى سن العشرين أما هو فكان فى الحادية والأربعين وكان زواجه سعيدا للغاية أعقب طفلين هما كارل (١٨١٣ — ١٩٠١) الذى لم أكسب تاييد التاريخ ، وامانويل (١٨١٤ — ١٨٩١) الذى حقق أمنية جده فى أن يرى هيجل قسيسا — فأصبح راعيا رسوليا ، واكتتمل شمل الأسرة حين انضم اليها « لودفيج » عام ١٨١٦ • وفى « نورمبرج » ظهر المنطق الموضوعى عام ١٨١٢ وهو الجزء الأول من كتابه « علم المنطق » الذى اكتمل بظهور الجزء الثانى « المنطق الذاتى » عام ١٨١٩ ، وقد شجعه هذا الكتاب على التقدم لأستاذية الجامعة فخلف « ج. ه. فريز » فى كرسى الفلسفة فى جامعة « هايدلبرج » ومن المحاضرات التى ألقاها فى هذه الجامعة نشر « موسوعة العلوم الفلسفية » عام ١٨١٧ وهى عرض لمذهبه كله •



قمة المحدث : هيغل فى برلين

كان هيغل قد ضاق ذرعاً بجامعة « هايدلبرج » لأنها على الرغم من مكنيتها فهى وسط محدود لم يكن كافياً لنشر فلسفته فأتجه بصره الى العاصمة البروسية خاصة وقد خلا كرسي الفلسفة بجامعة برلين بوفاته فشقته . وفى ديسمبر عام ١٨١٧ عرض عليه « ألتنتشتين » وزير التعليم هذا المنصب فقبله على الفور : وكان الوزراء أنفسهم متحمسين لأن يشغل هيغل هذا المنصب حتى آن شقيقة أحد الوزراء هى التى تولت البحث عن مقر لسكانه ، وهذا وحده دليل على المكانة التى سيحتلها هيغل فى انفلسفة السياسة بعد ذلك . وقد بدأ يلقى محاضراته فى ٢٨ أكتوبر عام ١٨١٨ وكانت محاضراته خصوصاً فى فلسفة القانون أما العمل الكبير الذى ألفه فى هذه الفترة فهو : « أصول فلسفة الحق أو القانون » وقد ظهر عام ١٨٢١ . وانتشرت النيهيغلية فى هذه الفترة حتى أوشتكت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة ، وبعد أن كان عدد طلابه محدوداً توافد عليه المئات من الطلاب من جميع أنحاء البلاد ، بل أصبح الايمان بالنيهيغلية من الوسائل التى تمكن الفرد من الحصول على الوظائف الحكومية ومن الترقى فى هذه الوظائف حتى أن أستاذاً لعلم النفس التجريبي فصل من الجامعة لأنه هاجم الجانب المثالى فى الفلسفة النيهيغلية . وابتداء من عام ١٨٢٣ بدأ الأساتذة فى تدريسها وبدأت تتكون العصبة الأولى من النيهيغلين المتحمسين ، ومن تلاميذه المشهورين فى هذه الفترة « جانز » و « مارينك » و « بومان » و « اردمان » و « روزنكرانتس » و « كونوفيش » وغيرهم . . . وقد جرت عليه هذه لشهرة الكثير من العداء خاصة وأن بعض تلاميذه اندفع فى حماس الى الزعم بأن « كل من ليس نيهيغلياً فهو أحمق وجاهل . . » ومن هنا وقعت العداء بينه وبين بقية الفلاسفة فى عصره ، فبعد أن كانت العلاقة قوية بينه وبين « شليرماخر » ، فترت ثم انقلبت

الى عداء ومجوم حريح • وانتهر هيجل فرصة كتابة مقدمة لكتاب ألفه أحد تلاميذه بعنوان « اندين فى صلته الوثيقة بالمعلم » عام ١٨٢٢ وراح يسفر مر السخرية من نظرية « شليمر ماخر » فى الدين والمقاتلة بأن الدين عاطفة وليس عقلا • هنالك قال هيجل : « لو كان الأمر كذلك لكان الكلب أتقى المسيحيين لأن الكلب أشد الحيوانات عاطفة واخلاصا لسيده ، ولو كانت المسألة مسألة اخلاص وتعلق بالسيد لكان الكلب أولى الناس بالقداسة المسيحية •• » فلم يغفر له « شليمر ماخر » هذه السخرية الأليمة للقاسية فوقف فى سبيل اختياره عضوا فى أكاديمية العلوم فى برلين التى كان يسيطر عليها •

وغى هذه الفترة قام هيجل بكثير من الزيارات والرحلات فزار باريس وسافر الى هولندا عام ١٨٢١ كما ذهب الى فينينا فى العام التالى وأعجب بالأوبرات الموسيقية وفى ١٨٢٩ زار كارلسباد وبراج ثم أصبح مديرا لجامعة برلين عام (١٨٢٩ — ١٨٣١) وكانت شهرته قد عمت أرجاء ألمانيا • وفى صيف عام ١٨٣١ انتشر وباء الكوليرا لأول مرة فى برلين فانتقل هيجل الى الريف ولما انحصر الوباء حتى كاد أن يختفى عاد ليستأنف دروسه فى ١٠ نوفمبر لكنه مرض فى ١٣ وتوفى فى ١٤ نوفمبر ١٨٣١ — وكان موته مظهرة كبرى من الاحتفال مما يدل على المكانة العظمى التى تبوأها هيجل فى هذا العهد •



كتاب « علم المنطق »

يعتبر كتاب هيجل « علم المنطق » من أكثر كتبه أهمية ان لم يكن أهمها جميعا ، وقد كتبه لأول مرة فى مدينة نورمبرج (١٨١٢ — ١٨١٦) ثم عاد واشغل بمراجعة الطبعة الثانية منه حين وافته منيته نهاية عام ١٨٣١ فلم يتمكن الا من كتابة تصدير جديد له فى ٧ نوفمبر أى قبل وفاته بأسبوع واحد •

وترجع أهمية هذا الكتاب الى أن المنطق الهيجلى هو حجر الزاوية فى بناء المذهب كله . ولهذا قيل — بحق — « أن المنطق هو انجيل الهيجلية » . ذلك لأن فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تقومان بتطبيق المنطق على موضوعات عينية هى المادة الصلبة فى الطبيعة والحياة الروحية فى فلسفة انروح . ولهذا يقول هيجل : « اذا نظرنا الى المنطق على أنه نسق الفكر الخالص فسنجد العلوم الفلسفية الأخرى كفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تطبيقات للمنطق — ذلك لأن المنطق هو الروح التى تشيع الحياة فى هذه العلوم . وستكون المشكلة التى ندرسها فى هذه الحالة : التعرف على الصور المنطقية كما تتشكل فى الطبيعة والروح ، وهى أشكال نبست الانما جزئيا من التعبير عن صور الفكر الخالص » .

وهكذا نجد أن المنطق فى هذه الفلسفات هو حجر الأساس وهو الصورة التى يحاول هيجل تطبيقها فى جميع مجالات المعرفة البشرية . . ولهذا قال مكتاتجرت : « أن المنهج الجدلى عند هيجل هو حجر الزاوية فى بناء المذهب ، فلو أننا سلمنا بما قاله هيجل فى المنطق ثم رفضنا بعد ذلك كل ما كتب فسوف يكون لدينا مذهب فلسفى . صحيح أنه لم يكتمل تماما لكنه مع ذلك يصل بنا الى نتائج غالية فى الأهمية . . ولو أننا من ناحية أخرى رفضنا المنهج الجدلى الذى يوصلنا الى الفكرة المطلقة فسوف ينهار المذهب من أساسه ، ذلك لأن هيجل يعتمد فى بقية مذهبه على ما وصل اليه فى المنطق . . » . فبقية العلوم تأخذ بنفس المنهج الذى شرحه المنطق وحدد معالمه وهذا واضح فى كل ما كتبه هيجل ، فهو لا يعود مطلقا الى شرح المنهج بعد أن استوفى تحليله فى المنطق . يقول فى مقدمة كتابه « فلسفة الحق » : « المنهج هو تطور الفكرة الشاملة تطورا ذاتيا . ولقد عرضته فى المنطق ، وأنا هنا أفترضه » . وفلسفة التاريخ تأخذ هى الأخرى بالمنهج الذى عرضه هيجل فى المنطق . يقول هنرى ايكن : « لا نستطيع — لسوء الظالم — أن نفهم نظرية التطور التاريخى فهما كاملا دون الاشارة الى منهجه

الجدلي الشهير أو منطق ٠٠ » . ويقول ه . وولش : « لقد فسر هيجل سير التاريخ كتقدم دياكتيكي ولفهم الديالكتيك علينا الرجوع الى أكثر الأمور الفلسفية تجريداً الى المنطق ٠٠ » ويقول فوستر : « ان نظرية هيجل في القانون والحرية تعتمد أساساً على نظريته الميتافيزيقية الى المنهج الجدلي » والنظرة الميتافيزيقية التي يقصدها فوستر هي انطقي لأن المنطق والميتافيزيقيا عند هيجل شيء واحد وهما العرض المنظم لتطور العقل الخالص وبيان ما في هذا التطور من ضرورة منطقية ، وهذه الضرورة المنطقية التي تحكم سير العقل هي التي عرضها هيجل عرضاً تفصيلياً في ثلاثة أجزاء تكون « علم المنطق » أو المنطق الكبير ، ثم عاد فأوجزها في القسم الأول من موسوعة العلوم الفلسفية ، وهو القسم الذي يسمى عادة بالمنطق الصغير .

وإذا كانت دراسة المنطق الهيجلي هامة لفهم الفلسفة الهيجلية فإنها أكثر أهمية لفهم الأثر الهيجلي في الفلسفة المعاصرة لا سيما في الفلسفة الماركسية ، ولهذا قال لينين : « أنه يستحيل استحالة قاطعة أن نفهم رأس المال لكارل ماركس — لا سيما الفصل الأول منه — ما لم ندرس منطق هيجل دراسة عميقة ، ونفهمه بأكمله ، ولهذا السبب فقد مضى نصف قرن من الزمان ولم يفهم ماركس واحد من الماركسين !! » .



البحث عن منهج ٠٠٠

الفلسفة الهيجلية فلسفة مثالية واحدية تنشد ادراك الأشياء في نسق كلي واحد وتحاول تفسير العالم تفسيراً عقلياً يبرز ضرورة وجود الأشياء بحيث يبدو كل شيء في مكانه المناسب . كل شيء له معناه الخاص الذي يستمد من وضعه داخل هذا الكل الهائل . ولكي نفهم المنهج الذي تسير عليه هذه الفلسفة في الكشف عن حقيقة الكون

والتوصل الى تفسير عقلى له لابد أن نضع فى ذهننا أمرين هامين : الأول هو أن هذه الفلسفة وإن كانت تنقسم الى ثلاثة أقسام هى المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح فإن هذه الأقسام الثلاثة لا تدرس الا موضوعا واحدا هو العقل فى أحواله المختلفة ، فهى تدرس فى القسم الأول العقل الخالص وتحاول الكشف عن النسيج الذى يتألف منه هذا العقل وهذا هو موضوع المنطق ، ثم هى تدرس فى القسم الثانى هذا العقل نفسه فى حالة تخارج أى حين يخترب عن نفسه فى الطبيعة • أما القسم الثالث فهو مركب القسمين السابقين لأنه دراسة للعقل حين يعود الى نفسه ويمارس نشاطه فى الطبيعة • والأمر الثانى الذى يجب ألا يغيب عنا هو أن المنهج فى هذه الفلسفة لا ينفصل عن المذهب — يقول هيجل : « المنهج لا ينفصل عن موضوعه بل هو نفسه روح الموضوع الذى يجعله ينتج عضويا فروعه وثماره •• وما يكمن فى هذا الموضوع من جدل هو الذى يحركه •• » وعلى ضوء هذين الاعتبارين — أن موضوع الفلسفة الهيجلية هو العقل وإن منهجا لا ينفصل عن هذا الموضوع — نستطيع أن نصل الى هذه النتيجة وهى أن المنهج الهيجلى هو المنهج الجدلى • وهذا المنهج ليس شيئا آخر غير حركة العقل الخالص ، وهى الحركة التى قام بعرضها فى المنطق • ومن هنا قال فى وضوح : « العرض المنظم لهذا المنهج هو المهمة الخاصة التى يضطلع بها المنطق •• »

غير أن هيجل لم يصل الى تحديد المنهج الفلسفى الا بعد أن استعرض المناهج وقام برفضها جميعا • ولقد بدأ فى « ظاهريات الروح » — باستعراض منهجى الحس المشترك ومنهج الحدس الصوفى ونظر اليهما نظرة ساخرة تسقطهما من قائمة المناهج الجادة • قال عن المنهج الأول : أن أولئك الذين يبحثون عن طريق هين يسير للمعرفة أو طريق « ملوكى » للعلم سوف يجدونه حين يضعون ثققتهم فى رجاحة الحس المشترك ، أما اذا رغبوا الحياة مع عصرهم وما فيه من فلسفة فليسن عليهم أكثر من قراءة ما يوجه الى الأعمال الفلسفية من انتقادات ، ويكتفيهم فضلا عن ذلك أن يقرأوا المقدمات التى تكتب عادة لهذه

الأعمال .. وهذا هو طريق رجل الشارع ويمكن اجتياز به بثياب النوم :
وقال عن المنهج الثاني : « أما الطريق الثاني فهو طريق الحدس ..
وهو يتطلب منك أن ترتدى مسوح الرهبان وعلى طول هذا
الطريق تتهادى كثير من المواطف النبيلة تدور كلها حول الحق والخالد
واللامتناهى .. غير أننا نخطئ حين نسمى ذلك طريقا لأن هذه المواطف
النبيلة لا تجهد نفسها فى السير خطوة واحدة — لكنها تجد نفسها بقفزة
واحدة أمام الحقيقة ذاتها وجها لوجه .. »

ثم يعود هيجل بعد ذلك فى مقدمة كتابه « علم المنطق » الى الحديث
عن منهج الفلسفة فىرى أننا لا بد أن نسلم بادية ذى بدء بأن المحاولات
التي قام بها بعض الفلاسفة لتطبيق مناهج العلوم الأخرى على الفلسفة
هى محاولات فاشلة .. ذلك لأن المنهج الفلسفى لا بد أن ينبع من صمم
الفلسفة ذاتها .. فالفلسفة اذا أرادت لها أن تكون معرفة منظمة ينبغى
عليها ألا تستعير منهجها من علم آخر أو أن تقنع بمزاعم الحدس
أو تستخدم الاستدلالات التي تعتمد أساسا على تفكير
خارجي .. » ومن هنا فقد عرض هيجل لمنهجي الرياضيات
والعلوم وانتهى الى رفضهما معا . قال فى هذه المقدمة : « لقد اتخذت
العلوم التجريبية لنفسها منهجا خاصا فى دراسة موضوعاتها وكذلك كان
للرياضة البحتة منهجها الذي يتناسب مع موضوعاتها المجردة .. ولم
تكن الفلسفة — حتى ذلك الوقت — قد اكتشفت منهجها الخاص ولهذا
فقد كانت تنظر بعين الحسد الى العرض المنظم للرياضة فتستعيره
أحيانا أو تلتبس العون أحيانا أخرى من منهج العلوم التجريبية ..
أو تلجأ أحيانا ثالثة الى رفض المنهج بصفة عامة .. »

ولقد حاول الفلاسفة التجريبيون تطبيق منهج العلوم التجريبية —
كما فعل لوك وغيره — فى مجال الفلسفة « كما أنك تجد من الفلاسفة
من سمح لنفسه بالانزلاق الى تطبيق المنهج الرياضى كما فعل اسبنوزا
و:ولف وغيرهما .. »

وتلك كلها محاولات فاشلة لأن هذين المنهجين لا يصلحان لدراسة الفلسفة ، فمنهج الاستقراء التجريبي — الذى يسميه هيجل كذلك بالمنهج التحليلي — يعتمد على تحليل الواقع المعنى ورده الى قوانين كلية الا انه تنقصه الضرورة فى البداية التى يبدأ منها ، كما تنعدم الضرورة كذلك بين القانون الذى يصل اليه وبين الظواهر التى يفسرها هذا القانون ..

أما منهج الاستنباط الرياضى الذى يسميه بالمنهج التآلفى ... فهو لا يصلح كذلك للفلسفة لأن الموضوعات التى يدرسها تنفقر هى الأخرى الى الضرورة ، اذ ليس من شأن الرياضة أن تبرهن على ضرورة وجود الموضوعات التى تدرسها . أما المنهج الفلسفى الصحيح فهو المنهج الجدلى وهو منهج تحليلي وتآلفي فى آن واحد . وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع لهذين المنهجين المتناهيين وانما هو يمزج بينهما ويدمجهما فى ذاته بحيث ترى التحليل والتآلف فى كل خطوة من خطوات سيره . وهذه الحركة التى تجمع فى جوفها حركتين أخريين هى نشاط العقل الخالص الذى يقوم المنطق بدراسته وتحليله ، اذ ليس المنطق مجرد دراسة لصور الفكر وأشكاله الفارغة فحسب كما كان يظن أرسطو قديما ، لكنه دراسة لطبيعة الفكر الخالص أو للحياة الباطنية للعقل الموضوعى الذى يتجلى فى العالم ، وهى دراسة تكشف لنا أن العقل جدلى الطابع وأنه يسير على ايقاع ثلاثي من أيجاب الى سلب الى تآلف بينهما .. تلك ماهية الفكر وطبيعة الروح : « فمن طبيعة الروح أن تنقسم على نفسها ولكنها تعود بنشاطها الخاص فتشق لنفسها طريقا جديدا لكي تتوافق مرة أخرى .. ومن ثم يكون الاتفاق النهائي اتفاقا روحيا ، أعنى أن مبدء العودة انما يكون فى الفكر — وفى الفكر وحده — فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسها التى تداويه .. » .. واذا أردنا نعرف كيف تنقسم الروح على نفسها وكيف يكون الفكر جدليا بطبعه فان علينا الرجوع الى المنطق . فهذه الموضوعات نفسها دروس رئيسية هناك .



جانين لعلم المنطق ..

الجانب الانطولوجى او الميتافيزيقى :

افرض انك أردت أن تبحث منطقيا عن العناصر الضرورية للعالم بحيث تسقط منها كل ما هو عرضى وحادث ، أعنى كل ما يمكن أن تتصور العالم بدونهُ ، فما الذى تنتهى اليه من هذا البحث .. ؟ سوف تنتهى الى أن تصورات كالمنزل والشجرة والحصان .. الخ . هى تصورات عرضية أى أننا يمكن أن نتخيل عالما لا توجد فيه منازل ولا أشجار ولا أحصنة فهى ليست اذن عناصر ضرورية لوجوده . لكن الأمر مختلف فى تصورات مثل : الوحدة والكثره والوجود والملاوجود .. الخ اذ لا يمكن أن نتصور عالما بلا وحدة لأن أى تصور للعالم لابد أن يكون بذاته واحداً ولابد أن يحتوى على موضوعات كل منها موضوع واحد . ومجموع هذه الموضوعات يفترض ضرورة وجود « الكثرة » .. وقبل ذلك فى « الإيجاب » و « النفى » ، و « الكم » و « الكيف » .. الخ . اذ من المستحيل أن نفكر فى عالم لا يمكن فيه اثبات شئ أو انكاره أو أن يقال انه كذا كما وكيفا .. وهذه التصورات الضرورية أو الشروط المنطقية للعالم كما أطلق عليها كانت هى المقولات أو هى الهيكل العظمى للعالم بعد أن تكون قد جردت بفكر الأشياء من صفاتها الحسية العارضة صفة وراء صفة بحيث تجد نفسك بعد ذلك أمام « عالم المساهيات البسيطة وقد تحررت من كل تعينات الحس » كما يقول هيجل .

لكن قد يعترض معترض فيقول : كيف يمكن أن يحدث ذلك .. ؟ من المستحيل أن نتصور الوحدة دون أن تكون وحدة شئ ما ، أعنى من المستحيل أن نتصور الواحد بذاته منفصلاً عن الرجل الواحد والمنزل الواحد والحصان الواحد . فهذه الكليات التى ذكرتها لا يمكن

أن يكون لها وجود اذا أسقطنا ما فى العالم من أشياء حسية • غير ان الاعتراض لا يعنى سوى القول باستحالة وجود « الواحد » وجودا فعليا منفصلا عن الشيء المادى ، وهذا جد صحيح ، ولم يفترض هيجل لحظة واحدة أن مقولة الواحد أو غيرها من المقولات يمكن أن توجد وجودا فعليا منفصلة عن الأشياء الحسية لكن الفصل بينهما ليس الا فصلا منطقيا فحسب أى أنه فصل فى الفكر وحده • • • • • فمقولة الكم لا يمكن أن توجد وجودا فعليا بذاتها بل لابد أن تكون كمية من الماء أو التراب أو ما شابه ذلك ولا يمكن أن ينفصل الكم عن الماء فى عالم الواقع ؛ فلا نستطيع مثلا أن نضع الكم فى جيب والماء فى جيب آخر لكنهما يمكن أن ينفصلا فى الفكر اذ نستطيع أن نجرد الكم من الماء أو التراب أو الحديد ، وبذلك يمكن أن نقول ان فكرة الماء تنفصل منطقيا عن فكرة الكم لأنهما ببساطة فكرتان مختلفتان • ففكرة الكم ليست هى فكرة الماء وهذا هو كل ما نقصده ، وهو قريب الشبه بقولنا أنه على الرغم من أن الأعداد الحسابية يستحيل أن توجد وجودا فعليا منفصلة عن الأشياء الحسية • • • • • فلا يمكن مثلا أن نلتقى بالعدد ٢ يسير وحده فى الشارع لكننا نلتقى به دائما مدمجا فى أشياء حسية فنلتقى برجلين ومزلقين وشجرتين • • الخ • ومع ذلك فان هذا لا يمنع عالم الرياضة من تجريد الأعداد ودراستها دراسة عقلية خالصة • ومن المهم أن نشير الى أن هيجل كان على وعى تام بهذه الحقيقة ، ينبها دائما الى أن المنطق وان كان دراسة للفكر الخالص أو المقولات العقلية الخالصة فهو لا ينفصل عن الواقع لأن المقولات هى الماهية الاساسية للأشياء « وهى قلب الأشياء ومركزها » وهى « قمة البساطة وألف باء كل شيء وآخر ونحن نعرفها حق المعرفة فهى ما نلتقى به فى حياتنا اليومية باستمرار مثل : يكون ولا يكون وكيف وكم وقدرة وجود بالقوة ووجود بالفعل • • الخ » ولهذا فان المنطق وان كان يمثل الخطوة الأولى فى الفلسفة الهيجلية فانه لابد بالضرورة ان ينتقل الى فلسفة الطبيعة لأن مقولاته ان ظلت معزولة وحدها كانت مجرد تجريد أجوف لا يعبر عن ألواقع الذى نحله • لكن فلسفة الطبيعة هى الأخرى

ليست نهاية المطاف بل لابد من الانتقال منها الى فلسفة الروح التي تمثل الخطوة الثالثة التي تجمع بين الخطوتين السابقتين . فالانسان من ناحية جزء من الطبيعة لأنه حيوان ولأنه موجود مادي ولكنه من ناحية أخرى موجود روحي أو كائن حي عاقل له عالم روحي واسع . وعلى ذلك فالمطلق لا يقف وحده ولا تقع مقولاته في عالم آخر كعالم المثل الأفلاطونية وإنما هي على العكس « موجودة أمامنا في كل وقت وعلى شفاها دائما .. » فهي العمود الفقري للعالم أو هي جوهر العالم كله عليها يعتمد وجود الأشياء الجزئية لأنها مجموع الخصائص الأساسية التي لا يمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد وجوده معها . ومن هنا يمكن أن نقول انها « موضوعية » لأنها تمثل ماهية الأشياء الموضوعية ، لكنها من ناحية أخرى مقولات « عقلية » فهي إذن مقولات « عقلية موضوعية » أو هي نسق العقل الموضوعي كما يتجلى في العالم ، وهي من ناحية ثالثة مطلقة لأن وجودها لا يعتمد على شيء آخر غير ذاتها بينما وجود الأشياء الجزئية يعتمد عليها ، ومن هنا كانت المقولات هي « العقل المطلق » ، والعقل المطلق هو الله ، وهكذا نستطيع أن نفهم في يسر عبارة هيجل الشهيرة التي اختلف في تفسيرها الباحثون : « ينبغي أن ينظر الى المنطق على أنه نسق العقل الخالص ، أو ملكوت الفكر الخالص ، وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هي بلا قناع — في ذاتها ولذاتها — ويمكن للمرء أن يعبر عن ذلك بقوله : أن مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي .. » .

الجانب الاستمولوجي أو المعرفي :

إذا كنا قد ركزنا على ما للمقولات من طابع انطولوجي — وهو ما يفعله هيجل باستمرار معارضا فلسفة كانت — فيجب ألا ننسى أيضا طابعها الاستمولوجي ... فالاقسام الثلاثة الكبرى التي ينقسم اليها المنطق الهيجلي هي : الوجود والماهية والفكرة الشاملة — تمثل ثلاثة

ألوان من المعرفة • فالقسم الأول — الوجود — يعرض علينا التصورات التى يستخدمها الحس المشترك فى معرفته للعالم ، أما القسم الثانى — الماهية — فهو يقدم لنا المقولات التى يستخدمها العلم ، أما مقولات الفكرة الشاملة فهى التى تستخدمها الفلسفة بصفة خاصة •

مضمون المنطق يعرض لنا المقولات أو الماهية الأساسية للأشياء ويخبرنا الحس المشترك — وهو أدنى مظهر من مظاهر الوعي — أن الأشياء موجودة وانها ماثلة لحواسنا وتلك هى مقولات الوجود والصور المختلفة التى يتشكل فيها •• كالكم والكيف والقدر ، ورجل الشارح لا يتعدى هذه المقولات ، اذ يكفيه جدا أن يعرف أن هذا الشيء له « قدر » معين من الكيف والكم ، والوجود كذلك هو دائرة المباشرة •• والحس المشترك يعتبر المباشرة كما لو كانت حقيقة العالم فما هو موجود مباشر ، ما هو حاضر أمامه : هذا المنزل وهذه الشجرة وهذه المنضدة — هذه الأشياء المباشرة هى حقيقة العالم وكيفها وكما هما بالضبط ما يدرك منها أدراكا مباشرا •

فاذا ما ارتفعنا من هذه النظرة الدنيا الى النظرة العلمية وجدنا أن الكم والكيف لا يزالان لازمين أيضا لكن ما يميز العلم عن الحس المشترك هو أنه يصنف الأشياء تصنيفا منهجيا ويقدم بالتالى عددا من الفروق والاختلافات الى عالم المعرفة ، ولك أن تقول انه الحس المشترك حين يصيح أكثر دقة وضبطا وتحديدا ، ولهذا نجد العلم يستخدم مقولات الماهية بصفة خاصة كالشئ وخواصه والقوة ومظهر تمظهرها ، والجوهر والعرض والسبب والنتيجة والفعل ورد الفعل ••• الخ • فالعلم يحاول أن يفهم خصائص الشئ وأسبابه والقوى التى تتحكم فيه ومتى يكون فعلا ومتى يكون رد فعل لغيره من الأشياء •

ومن هنا كان العلم مرحلة متقدمة من الحس المشترك • قضية تطل مقولات الماهية محل مقولات الوجود وتقدم لنا معرفة أكثر كفاية

عن العالم • لكن المعرفة الكاملة تحصلها عن طريق الفلسفة وحدها فهي التي تعرف الكون عن طريق مقولات العقل وهي مقولات الفكرة الشاملة • وهذا نجد لدينا مقولات : الفكر الذاتي والفكر الموضوعي والحياة والغائية والفكرة المطلقة • الخ أى اننا سننتهى الى أن الكون كله عبارة عن كائن حي عضوى وأنه لا شئ فى العالم سوى الروح أو الفكرة المطلقة أو العقل الموضوعى ، تلك هي الحقيقة الكاملة عن الكون • والمعرفة هنا هي الفلسفة • فالفلسفة تجاوز العلم وتعلو عليه كما أن العلم يجاوز الحس المشترك : صحيح أن العالم يتألف من كم وكيف ، لكن الأصح من ذلك انه نقول ان شبكة هائلة من العلاقات أو نسق من الأسباب والنتائج ، أما الحقيقة الكاملة فهي أن العقل الموضوعى هو جوهر العالم • لكن يجب ألا ننظر أن الحقيقة العليا تحذف الحقائق الدنيا — فالمقولات العليا تحوى المقولات الدنيا وتستوعبها ، ومن ثم فالفلسفة تشمل صدق العلم ، فحين نقول ان العالم فكر فان ذلك يتضمن كل ما يقوله العلم حين يتحدث عن الأسباب والنتائج • فالعلم والفلسفة ليسا ضدّين لأن الفلسفة تسلم بكل ما جاء به العلم لكنها تضم معرفته فى نظرة أعم وأشمل ، ولما كانت مقولات المنطق تعرض لنا العقل الذاتى الذى يحاول ادراك العالم وفهمه فانها فى الوقت ذاته تعرض علينا المحاولات التى قام بها العقل البشرى فى هذا السبيل وصاغها فى مذاهب فلسفية • فكل مقولة تقابل مذهباً فلسفياً معيناً ، ومن هنا فان المنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة : فتاريخ الفلسفة يبدأ بالممارسة الایلية التى تركزت فلسفتها فى مقولة الوجود وهي أول مقولة فى سلسلة المقولات ثم عبرت البوذية عن المقولة الثانية وهي مقولة العدم وكان هيراقليطس أول من عبر عن أول فكرة عينية تشمل فى جوفها مقولتين أخريين وهذه الفكرة العينية هي مقولة الصيرورة التى تتضمن مقولتى الوجود والعدم ، وهكذا يمضى تاريخ الفلسفة معبراً عن سلسلة المقولات فى صورة مذاهب تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح

عنصرا مكونا لمقولة أعلى .. حتى تصل هذه السلسلة الى قمتها فى
فى مقولة الفكرة المطلقة وهى المقولة التى يعبر عنها مذهب هيغل .

معنى ذلك كله أن دراسة المقولات وتسلسلها تعنى أولا : دراسة
الأشياء كما هى فى حقيقتها ، فهى الخصائص الجوهرية لهذه الأشياء .
لكنها تعنى ثانيا : دراسة العقل الموضوعى كما يتجلى فى العالم لأن
المقولات خصائص « عقلية » لموضوعات العالم . وهى ثانيا :
دراسة المقولات التى تفكر بواسطتها أو نسق المقولات الذاتية . ومن
هنا كان العقل الموضوعى والعقل الذاتى متحدين وكان المنطق علم
الانثينى ، وهو باعتبار علم العقل الموضوعى فهو انطولوجيا
أو ميتافيزيقيا وهو بوصفه علم العقل الذاتى فهو استمولوجيا
أو معرفة . وبما أنه علم العقل البشرى — أعنى العقل الذاتى — فهو
أخيرا علم المنطق بالمعنى المؤلف لهذه الكلمة .
* * *

القسم الأول : الوجود

هذا هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة الكبرى التى ينقسم
الها علم المنطق (وهى الوجود — الماهية — الفكر الشاملة) ومقولات
الوجود — كما سبق أن رأينا تعبر عن نظرة الوعى الحسى حين يحاول
معرفة العالم . وهو هنا يتعرف على خصائص ثلاث ينقسم إليها الوجود
وهى : الكيف والكم والقدر ، وهى خصائص لا يمكن — منطقيا — ادراك
أحدها قبل الأخرى فنحن ندرك الكيف ادراكا مباشرا ، فنعرف أن هذا
الشيء شجرة قبل أن نعرف حجمها أو وزنها أو ارتفاعها أى قبل أن نعرف
كمها . وتاريخ العلم يظهرنا على أن الإنسان أدرك كيف الأشياء قبل
أن يصل الى كمها ، وعلى ذلك فالكيف مباشر والكم متوسط (لأننا نعرفه
عن طريق شئ آخر) . أما القدر فهو يعنى أننا نعرف أن هذا
الكيف المعين يرتبط بهذا الكم المحدد ومنها ما يتكون الوجود .

والقسم الخاص بالكيف ينقسم داخليا ثلاثة أقسام هى : الوجود الخالص والوجود المتعين والوجود للذات • والمقولة التى يبدأ بها المنطق هى الوجود الخالص لأنها تسبق جميع المقولات الأخرى منطقيا ولأنها أكثر المقولات عمومية وشمولاً ولأنها المباشرة الخالصة : « فكما أننا نرى ظاهريات الروح بدأنا بالوعى المباشر فأننا هنا لابد أن نبدأ بالمعرفة المباشرة •• وبما أننا فى ميدان العلم الخالص فلا بد أن نبدأ بالمباشرة الخالصة •• وهذه المباشرة الخالصة هى الوجود الخالص وهو لا يعنى شيئاً سوى الوجود بصفة عامة ، الوجود ولا شئ آخر دون أية تحديدات أخرى • » والوجود الذى يخلو من كل تحديد أو تعيين فلا سمة ولا طابع ولا خاصية ولا تعين من أى نوع — هذا الوجود هو نفسه العدم » فما دام الوجود هو اللاتعين فهو ليس على ما هو عليه (أعنى تعيناً إيجابياً) فهو ليس وجوداً بل عدم •• « وما العدم •• ؟ هو مجرد شئ موجود لأنه ليس عدماً محدداً أو معيناً • وعلى ذلك فالوجود هو العدم والعدم هو الوجود • فكل منهما ينتقل الى الآخر لأنهما أشبه بطرفى المعادلة لو وضعت أحدهما مكان الآخر فان ذلك لا يغير من الأمر شيئاً •

وما نسميه ميتافيزيقيا بالوجود والعدم هو ما نسميه منطقياً بالايجاب والسلب • وما دامت المقولات هى جوهر الأشياء فان معنى ذلك أن الأشياء جميعاً توصف بالايجاب والسلب أو الوجود والعدم • فكل شئ فيه من الايجاب بقدر ما فيه من السلب ، كل شئ موجود وغير موجود فى نفس الوقت أعنى أنه يصير •

حقيقة الوجود هى الصيرورة فكل شئ دائم الحركة والتغير ، وليست الصيرورة الا الايجاب الذى دخله السلب ، أو هى الوجود الذى يحمل السلب فى جوفه • والسلب تعين ، ومن هنا كانت الصيرورة هى الوجود وقد تعين أو هى الوجود المتعين فما يصير هو الوجود أو الشئ المتعين وقد ظهر هذا الشئ المتعين حين دخل السلب على الوجود فقطعه

الى شرائح كل منها « شئ ما » لا نعرفه بعد . وكل ما نعرفه عنه أنه وجود متعين فحسب . ومن هنا يبرز دور السلب فى تحديد الموجود لأن اتصاف الشئ بصفة ما أو بكيف ما هو فى نفس الوقت استبعاد لبقية الصفات : فحين أقول « مجلة فلسفية » فاننى أستبعد بذلك المجالات الأدبية والعلمية والرياضية .. الخ ولهذا فان علينا أن نلاحظ ان التعين ايجاب وسلب فى آن معا أو هو وضع ورفع فى وقت واحد فاذا تعين الشئ بالتثليث انتفى عنه الترتيب .. وهكذا يصبح التعين حدا . ومقولة الحد تتضمن بالضرورة مقولة التناهى ذلك لأن وجود الحد يعنى أن الشئ متناه فك وجود محدود أولا ، ومتناه ثانيا ، فهو فى مقابل آخر يقوم بازائه . وهكذا تؤدي مقولة التناهى الى مقولة الآخريه لأن فكرة الحد نفسها تعنى أنه لايد أن يكون هناك شئ وراء هذا الحد فاذا عرفنا بالتالى أن هناك شيئا وراء هذا الحد هو « الآخر » . ونحن بذلك نصل الى فكرة « الشئ » و « الآخر » ، أو ان شئت فقل ان الموجود يتألف من « وجود فى ذاته » أى وجود خاص به هو نفسه ثم وجود من أجل الآخر « (وهذه التفرقة الرئيسية ستلعب دورا خطيرا فى الفلسفة الوجودية بعد ذلك خاصة عند سارتر) . ولكن هذا الآخر هو بدوره شئ وعلى ذلك فالشئ والآخر متحدان ، وهذا الآخر بدوره شئ ما ومن ثم فهو بالمثل يصبح آخر ... وهكذا الى ما لا نهاية : هذه المنضدة شئ وهذه المكتبة آخر بالنسبة لها ، لكن المكتبة نفسها شئ والمهايط آخر بالنسبة لها لكن الهايط شئ والشجرة آخر ... وهكذا تسير السلسلة الى ما لا نهاية .. وهذا هو اللامتناهى الفاسد أو للكاذب أو الزائف لأنه يعتمد على رفع الحد باستمرار ويسير فى خط مستقيم وهو لهذا اللامتناهى ذو الاتجاه الواحد ، أما اللامتناهى الحقيقى فهو اتحاد الشئ والآخر فى هوية واحدة ، وأوضح نموذج لهذه الهوية « الذات البشرية » حين تتخذ من نفسها موضوعا للتفكير فتصبح ذاتا وموضوعا فى وقت واحد أو شيئا آخر فى آن معا . وهذه الوحدة

هى الوجود للذات أو الوجود من أجل الذات (وهى المقولة التى سوف يبرزها سارتر على نحو خاص) •

مقولة الوجود للذات هى الهوية التى ترتبط مع نفسها فحسب ، وذلك هو الواحد • لكن الواحد بما أنه يرتبط مع نفسه فهو يعبر عن علاقة سلبية بينه وبين نفسه أو بينه وبين الآخر الذى أمتصه فى جوفه ، وهذه العلاقة السلبية هى الطرد الذى يؤدى الى آحاد كثيرة • الا أن هذه الآحاد الكثيرة ترتبط فيما بينها — لأنها كلها آحاد فهناك هوية بينها — وهذا الارتباط أو هذه الهوية هى الجذب ، ومن هنا فان الجذب والطرد متحدان وينتقل كل منهما الى الآخر • لكن هذا الانتقال يلغى وجودهما فالجذب لا يصبح جذبا ، والطرد لا يصبح طردا • وهاتان المقولتان لأنهما نهاية الكيف فهما يمثلان الكيف كله ومن ثم فان رفعهما رفع للكيف كله بحيث لا يبقى أماننا سوى وجود بلا كيف أو وجود غير كیفى وهذا هو النكم « فالنكم طابع خارجى للوجود لا يتحدد معه فى هوية واحدة ولا يؤثر فيه على الإطلاق : فالمنزل يظل هو هو كبر أو صغر واللون يظل أحمر استند لمعانه أو ضعف • • » •

وينقسم النكم ثلاثة أقسام هى : النكم الخالص والكمية والدرجة. وهى تقابل أقسام الكيف الثلاثة الوجود الخالص والوجود المتعين والوجود للذات • فنحن بالغاء الطرد والجذب نصل الى كم خالص (مقابل الوجود الخالص) لم يحدد بعد أى لم يدخل عليه السلب أو الحد ، وهذا الحد هو الذى يقطعه الى شرائح وتسمى هذه العملية بتحديد النكم أو تقسيمه الى كميات • والكمية هنا هى الوجود المتعين فى دائرة الكيف ، ويمكن أن تسمى بالنكم المتعين وهذا النكم المتعين هو الدرجة لأن عشر درجات كمية محددة وليست كما خالفا • والدرجة العاشرة هى الحد اذ عندها تنتهى الكمية ، غير أن هذا الحد يتحدد مع الدرجة ١١ ، ١٢ ، ١٣ • • الخ • ونحن بذلك نجاوز الحد الى كمية ثانية وثالثة • • • وهكذا الى ما لا نهاية ، وهذا هو اللامتناهى الزائف وقد

عاد الى الظهور من جديد فى دائرة الكم • غير أن الكميات يرتبط بعضها ببعض ويظهر ذلك واضحا فى المعادلات الرياضية • فعلى الرغم من أن $\frac{9}{18}$ كمية • ٣ كمية أخرى إلا أنها فى الحقيقة كمية واحدة وذلك هو اللامتناهى الحقيقى كما يظهر فى ميدان الكم فى مقولة النسبة الكمية ، فالنسبة الكمية تحديد ذاتى والتحديد الذاتى أو الداخلى ليس الا كيفا جديدا يعود الآن الى الظهور •

الكيف أدى الى الغاء نفسه فظفر الكم ، ثم أدى هذا الكم الى كيف جديد ، ومن هنا يمكن أن نقول انهما مرتبطان فكل منهما يؤدي الى الأخرى ، وهذا الارتباط الضرورى بين الكيف والكم هو ما يسمى بالقدر ، فالموجود لا بد أن يكون له قدر معين من الكيف والكم : هذه القطعة من الحجر لها مجموعة من الخصائص تسمى كيفها ثم هى لها فضلا عن ذلك كم معين يناسب هذا الكيف أى ان هناك ارتباطا وثيقا بين كيفها وكمها ، بمعنى أنه يستحيل أن توجد قطعة من الحجر ارتفاعها آلاف الكيلومترات لأنها فى هذه الحالة لن تكون قطعة من الحجر وإنما تكون جبلا أو هضبة • فهذا الكم الجديد لا يناسب الكيف القديم ، فلا بد له اذن من كيف جديد هو الجبل أو الهضبة • ومعنى ذلك أن القدر هو تطابق الجوانب الكيفية مع الجوانب الكمية فى الشيء • ومعناه أيضا أنه يمكن أن يحدث تغير فى كم الشيء — أو كيفه — داخل حدود معينة دون أن يكون لهذا التغير أثر يذكر فى وجود الشيء • فطول الانسان يمكن أن يزيد أو ينقص بضعة سنتيمترات ويظل مع ذلك انسانا، لكنه اذا أصبح عشرة أمتار كان ماردا أو عفريتا أى انه اذا تجاوز التغير الكمى حدودا احتاج الى كيف جديد • فتغير الكم ان جاوز حدودا معينة — يؤدي الى تغير فى الكيف وظهور « قدر » جديد من الكيف والكم • وهذه المقولة يسميها « هيجل » بالكمية النوعية وهى ما يطلق عليه الماركسيون اسم القانون الأول للجدل الماركسى أو « قانون تحول الكم الى الكيف والعكس » •

القسم الثانى : الماهية

انتهينا فى القسم السابق الى أن الكم والكيف متحدان لأن الكيف يتحول الى الكم ، والكم يعود بدوره ويتحول الى كيف جديد ، وبالتالي فكل منهما يتحول الى آخر ، واذن فهما متحدان • غير أن القول بأن كلا منهما يتحول الى الآخر يتضمن انهما متباينان ، لأن تحول الشئ الى شئ آخر يعنى أن الشئ الثانى مختلف عن الشئ الأول والا لما كان هناك تحول ، وعلى ذلك يكون لدينا جانبان : جانب اتحاد الكم والكيف فى هوية واحدة ، وجانب اختلافهما أو تباينهما • ويؤدى ذلك الى ظهور طبقتين للوجود ، الطبقة السفلى وهى الوحدة الذاتية أو الوجود غير المتميز ، وهى طبقة تقوم أساسا على هوية الكم والكيف ، والطبقة العليا وهى الوجود المتميز وهى تقوم على تباين الكم والكيف • وهذا التصور المزدوج للوجود هو الماهية •

تنقسم الماهية — كما انقسم الوجود من قبل ثلاثة أقسام هى : الماهية باعتبارها أساسا للوجود والظاهر ثم الحقيقة الواقعة أو الوجود بالفعل • ويبدأ القسم الأول بمقولة الهوية التى تشبه الوجود الخالص الا أنها تشير صراحة الى الاختلاف (الذى يقابل السلب) لأن الشئ هو ما هو بفضل اختلافه عن شئ آخر ، فالهوية والاختلاف متحدان ، فلو أننى قلت ان هناك رجلين مختلفين فأن يكون لهذا القول معنى ما لم يكن هناك شئ من الهوية هو الذى جعل الاختلاف ظاهرا • وإذا قلت عن شيئين انهما متحدان فى « كذا وكذا » فان عبارة فى كذا وكذا تدل على أنهما متحدان فى جانب ويختلفان فى آخر فلا يمكن للهوية أن تعرف بدون الاختلاف • جاء فى الحديث القدسى : « كتبت كترا مخفيا فأردت أن أعرف فخلقت الخالق ليعرفون • • • » فحتى الله وهو الهويةخالصة حين أراد أن يعرف خلق شيئا آخر هو الناس ليعرفوه وتوضح

لنا هذه الفكرة نفسها ما يقوله سارتر من « أن الله لو كان ماهية خالصة ما استطاع أن يعرف ذاته » بل ان الهوية الصورية في المنطق القديم تذهب الى ان « أ هي أ » عن طريق كونها ليست « أ » فانما ما أنا عن طريق كونى ليست شئياً آخر غير ذاتي : لست أنت ، فالآخر خبرورى لحنى أعرف من أنا ، وتلك هي الصورة المقابلة لقانون الهوية أو ما يسمى فى المنطق التقليدى بقانون التناقض وهي نفسها صورة الهوية فى صيغتها السلبية .

الهوية اذن لا تتفصل عن الاختلاف ، والاختلاف لا معنى له بدون الهوية ، فكل منهما حد نسبى ولهذا يفترض الآخر . واتحاد هاتين القولتين يعطينا مقولة الأساس ، فليست حقيقة الشئ انه فى هوية مع نفسه أو أنه مختلف عن غيره وانما حقيقته أنه يشتمل على آخر هو ماهيته وبهذا لا تكون الماهية انعكاسا مجردا فى الذات أى الجانب الباطنى من الشئ وانما تكون انعكاسا فى الآخر أى ارتباطه بغيره من الأشياء ، فالشئ دائما يشير الى شئ آخر هو أساسه . ومن هنا كان الأساس هو الماهية الداخلية للشئ ، وهو لا يكون أساسا الا حين يكون أساسا لشئ ما أعنى أساسا للآخر ، فاذا قلنا عن شئ ما انه أساس فلا بد أن يكون هناك شئ آخر يقوم على هذا الأساس اذ ليس الأساس أساسا لنفسه لكنه أساس لشئ ما . وهكذا تعطينا مقولة الأساس مقولة جديدة هى الوجود الفعلى . والوجود الفعلى ليس هو الوجود الخالص الذى صادفناه فى القسم السابق ولكنه الوجود المدعوم الأساس لأن كل شئ له أساسه فى شئ آخر وهو بدوره مدعوم الأساس عن طريق شئ ثالث ، وهذا هو الوجود الفعلى الذى يمثل عالما من الاعتماد المتبادل وشبكة هائلة من العلاقات المتداخلة اللامتناهية بين الأسس ونتائجها .

والوجود الفعلى يكشف عن عاملين هامين : الأول هو الانعكاس فى الذات الذى يعنى أن للشئ وجودا مستقرا متحدا مع نفسه فى هوية

واحدة — والعامل الثانى هو الانعكاس فى الآخر وهو يعنى ان الشيء يعتمد على الموجودات الأخرى وما ينظر اليه بهذه النظرة هو الشيء .

والتركيز على جانب الانعكاس فى الذات يكشف لنا عن مصدر الفكرة الكانتية عن « الشيء فى ذاته » وبين مدى قصورها لأنها تركز على عامل واحد من عوامل تكوين الشيء ، فالشيء ليس هوية ذاتية خالصة وإنما هو الهوية التى لها خواص ، وهذه الخواص هى علاقته بالأشياء الأخرى . ومن هنا كانت النظرة الصحيحة الى الشيء هى النظرة المزدوجة التى تراه انعكاسا فى الذات وانعكاسا فى الآخر فى وقت واحد .

وازدواج اىء بهء الشءل ىءءمن ىءاقضا لأنه فى الوقت الذى يدعى فيه الاستقلال عن الأشياء الأخرى (وهذا هو معنى الانعكاس فى الذات) نراه يحطم هذا الاستقلال ىءءءول الى اعءماء على الأشياء الأخرى (وهذا هو الانعكاس فى الآخر) والوجود الذى ينظر اليه بهذه النظرة هو الظاهر ، فالظاهر لا يعنى سوى ىءءاقض الوجود بين الانعكاس فى الذات أو استقلال الشيء والانعكاس فى الآخر أو اعءماده على أشياء أخرى ، لكنهما متءءدان لأنهما معاً يؤلفان شيئاً واحداً . وهذه الوحدة تعطينا نتيجة هامة هى أن الظاهر متءء مع الماهية أو بمعنى آخر الجانب الداخلى فى الشيء هو الذى يظهر ، وعلى ذلك لا تكون ماهية الشيء مخفية وراء الستار الظاهرى لكنها هى هذا الظاهر نفسه وهنا نصل الى فكرة على جانب كبير من الخطورة وسوف يكون لها أثرها الواضح فى الفلسفات المعاصرة — كالماركسية والبرجماتية وغيرها ، وهى اعتبار الجانب الباطنى من الشيء متءءا مع ما يظهر منه فالفكرة — كما تقول البرجماتية — هى ما تشير اليه فعلا ، وما يظهر من متناقضات فى النظام الرأسمالى هو ماهية هذا النظام نفسه كما تقول الماركسية .

والتقاء الجوانب الداخلية فى الشيء (أى الماهية) مع الجوانب

أخارجيه منه (أى الظاهر) يعطينا الحقيقة الواقعية او الوجود بالفعل .
 ومعنى ذلك ان الشيء لا يكون حقيقه واقعيه الا اذا عبر عن ماهيته تعبيراً
 حاملاً بحيث كان الظاهر منه هو نفسه الداخلي ، وبمعنى آخر لا يوصف
 الشيء بأنه حقيقه واقعيه الا اذا كان يتصل في جوفه أساسه وينعدم
 فيه الاعتقاد المي شيء آخر اى ما يكون ضرورياً . والضرورى هو العقلي
 ومن هنا قال هيجل : « ما هو عقلي حقيقه واقعيه وما هو حقيقه واقعيه
 عقلي » وهي المخرة التي أسىء فهمها فقبل اننا نقرر وجود الدولة البروسيه
 تبريراً عقلياً ، وهذا خطأ لان الحقيقة الواقعيه ليست هي الواقع
 او الوجود الفعلي . فلو اننا قلنا عن رجل من رجال السياسة انه ليس
 رجلاً سياسياً حقيقياً لانه لم ينجز من الأعمال شيئاً فاننا في هذه
 انحاله نعني بذلك ما يعنيه هيجل بكلمه الحقيقة الواقعيه . فعلى الرغم
 من أن رجل السياسة هذا موجود في وظيفته الا أنه تنقصه الماهيه
 التي تجعل منه رجل السياسة على ما هو عليه من الايجاب والفاعليه .



القسم الثالث : الفكرة الشاملة .

وجهة النظر العامة لدائرة الفكرة الشاملة هي أن جوهر الأشياء
 عبارة عن فكر ، لكن الفكر له جانبان هما : الذات والموضوع . ومن هنا
 سنجد أن كل جانب من هذين الجانبين يركز عليه يادى ذى بدء تركيزاً
 تجريبياً فيوصف الكون أولاً بأنه ذات ، ثم يوصف ثانياً بأنه موضوع ،
 وفي النهاية يرفع هذا الانفصال ، وتوصف طبيعة الكون بأنها الفكر
 الذى لا هو ذات فحسب ولا هو موضوع فحسب ، وانما هو الذات
 والموضوع في آن معا أو هو وحدتهما المطلقة التي تحتفظ في نفس
 الوقت بما بينهما من اختلاف . وتنقسم هذه الدائرة ثلاثة أقسام هي :
 الفكر الذاتى والفكر الموضوعى ثم الفكرة .

والقسم الأول من هذه الأقسام الثلاثة هو وحده الذى يرادف
 تقريباً كلمة المنطق بمعناها التقليدى ففيه يناقش هيجل أولاً منطق

الحدود لكنه لا يكتفى بتقسيمها الى حدود كلية وفردية (أو شخصية) كما يفعل المنطق الأرسطي ، وإنما يناقش العلاقة بين الكلى والجزئى والفردى ويرى أن هناك رابطة ضرورية تربط هذه الأفكار الثلاثة ، أى أنها فى الحقيقة فكرة واحدة لها ثلاث زوايا ، وهى لهذا فكرة عينية لأنها تتكون من عناصر ثلاثة (فهى ليست مجردة) وهى موضوعية لأننا لم نخلقها فهى ليست من صنعنا أى عكس ما يوصف عادة بأنه ذاتى . ونحن حين نقول عبارة مثل : « زيد انسان » فإننا نعننى بذلك أن هذا الفرد جزء من الانسان . وهذه العناصر الثلاثة هى التى تكون طبيعة زيد الحقيقية . صحيح أن الكلى (الانسان بما هو انسان) لا يمكن أن يوجد وجوداً فعلياً . « فهو لا يرى ولا يسمع .. » وقوانين الأجرام السماوية ليست مكتوبة فى السماء » كما يقول هيجل . لكن الأصح من ذلك أن نقول ان هذا الفرد الموجود لا يمكن فهمه فهما حقيقيا الا على أنه جزء من كلى هو النوع أو القانون .. الخ . وإذا كانت الأشياء الموجودة فعلا هى أفراد تدركها الحواس فإن فكرة هذه الأشياء هى التى يدركها العقل حين يلغى الوجود المباشر للشيء فيصل بذلك الى طبيعته أو فكرته الشاملة .

ويناقش هيجل فى هذا القسم أيضا ما يسمى فى المنطق الأرسطي بمنطق القضايا ويطلق عليه اسم الحكم ، لكن الحكم عند هيجل ليس نشاطا ذاتيا خالصا يجمع بين فكرتين بسيطتين وإنما هو تمهين عن خصائص الأشياء . « فنحن حين نقول « هذه الوردة حمراء » أو « هذه الصورة جميلة » فإننا نعترف أننا لسنا نحن الذين نخلق الجمال من خارج الى الصورة أو الاحمرار الى الوردة ، وإنما نقول تلك هى الخصائص المناسبة لهذه الأشياء » والنبذة — كما يقول بنموها من البذرة تقوم بالحكم على نفسها ، أعنى أن تصوير شيئا فشيئا فكرتها بأن تحصل على تمام وجودها ونضجها . وهذا المثال يعيننا على أن نتبين أن الحكم لا يوجد فى رؤوسنا فقط أو أننا نقوم بتكوينه بفعل ذاتى فننسب هذا المحمول أو ذاك الى الموضوع ، بل اننا على العكس

نلاحظ الموضوع فى ظاهره النوعى فحسب ، ومن هنا يمكن أن نقول
« إن كل شىء حكم » .

ويناقش هيجل بعد ذلك نظرية القياس فى المنطق الصورى ويرى
أن القياس أسىء فهمه حين قيل انه مجرد صورة من صور تفكيرنا الذاتى ،
ودرى أن القياس فكرة موضوعية كبقية المقولات سواء بسواء . فهو يعبر
أيضا عن خصائص الأشياء لأن القياس يعبر عن فكرة مؤداها أن الحد
الأوسط يجمع بين حدين قصيين ، والصورة القياسية بهذا الشكل هى
صورة عامة للأشياء جميعا . فكل موجود هو جزئى يجمع بين الكلى
والفردى ، أى أن الجزئية وسيلة أو واسطة بين الفردى والكلى ،
وذلك يعطينا الصورة الأساسية للقياس التى تتكون من طرفين يجمع
بينهما الحد الأوسط وإذا كنا لا نستطيع أحيانا أن نرى ذلك بوضوح
فما ذاك إلا لأن الطبيعة تعجز عن عرض المقولات المنطقية فى
صفاتها ونقائضها .

والقسم الثانى وهو الفكر الموضوعى لا يعنى أننا خلفنا الفكر وراءنا
وانتقلنا من الفكر الخالص الى العالم المادى الخارجى بالمعنى الذى
سيحدث فى نهاية المنطق حيث يتم الانتقال الى الطبيعة . ذلك لأننا لا نزال
فى دائرة الأفكار المنطقية . فالموضوعية فكر كالذاتية سواء بسواء ،
وما يدرسه هيجل هنا هو الفكرة الكلية عن الموضوعية ، أو هو فكرة
الموضوع الذى يتشكل فى صور ثلاث هى : الآلية والكيميائية والغائية .
والموضوع الذى له طابع كلى تكون فيه العلاقة بين الأجزاء علاقة خارجية ،
أما فى الكيميائية فنجد أن الموضوع على العكس تميل فيه الأجزاء بعضها
الى بعض بحيث تكون على ما هى عليه بالقياس الى بعضها . والنمط
الثالث من أنماط الموضوعية هو العلاقة الغائية وهى وحدة
الآلية والكيميائية .

والقسم الثالث هو الفكرة وهى نهاية المنطق الهيجلى وقمته ،

وهى فى الوقت نفسه نتيجة المقولات السابقة كلها ، ولهذا فهى تشمل هذه المقولات • ويرى هيجل أن الفكرة هى الفكر وقد اكتمل ، أو هى الحقيقة الموضوعية أو هى الحقيقة بما هى كذلك ، فكل ما هو حقيقى يكون كذلك بالقياس الى فكرته • أو يمكن أن نقول ان الشيء لا يكون حقيقيا ما لم يكن هو نفسه فكرة • وإذا سأل سائل وما البرهان على أن الفكرة هى الحقيقة الموضوعية ؟ • لكن الجواب هو أن البرهان على ذلك انما يتمثل فى الاستنباط كله وفى عملية تولد المقولات أو تطور الفكر منذ بداية سيره الى هذه النقطة التى وصلنا اليها • ذلك لأن الفكرة هى نتيجة سير الجدل كله منذ أن بدأنا بالوجود الخالص حتى الآن • ومن هنا فالمرحلة التى درسناها حتى الآن وهى الوجود والماهية والفكر الذاتى والفكر الموضوعى ليست مراحل دائمة أو تقوم بذاتها ، ولكن الجدل يكشف لنا عن تطورها وأنها ليست الا عناصر حية فى تكوين الفكرة • ولذلك يمكن أن توصف الفكرة بطرق شتى : فيمكن أن يقال انها العقل (بالمعنى الفلسفى لهذه الكلمة) ، أو هى وحدة الذات والموضوع أو وحدة المثالى والواقعى أو المتناهى واللامتناهى • الخ • فكل هذه الأوصاف تنطبق على الفكرة لأنها تشمل فى جوفها جميع العلاقات السابقة •



نصوص مختارة من « علم المنطق »

المنهج الجدلى :

« لقد اتخذت العلوم التجريبية لنفسها منهجا خاصا فى دراسة موضوعاتها ، كما كان للرياضة البحتة منهجا الذى يتناسب مع موضوعاتها المجردة • وانك لتجد من الفلاسفة من سمح لنفسه بالانزلاق الى تطبيق المنهج الرياضى فى ميدان الفلسفة كما فعل اسبينوزا وفولف وغيرهما • ولم تكن الفلسفة حتى ذلك الوقت قد اكتشفت منهجا الخاص ، ولهذا فقد

كانت تنتظر بعين الحسد الى العرض المنظم للرياضة فتستعيره أحيانا ، أو تلتبس العون أحيانا أخرى من منهج العلوم التجريبية أو تلجأ أحيانا ثالثة الى رفض المنهج بصفة عامة . غير أن عرض المنهج الذى يلائم الفلسفة هو عمل من اختصاص المنطق ذاته : ما دام المنهج هو الوعى بالصورة مأخوذاً فى اطار الحركة الذاتية الداخلية لمضمون المنطق ولقد قدمت فى كتابى « ظاهرات الروح » مثلاً لهذا المنهج حين طبقته على موضوع عيى هو الوعى^(١) وانك لتجد فى هذا المثل أنماطاً من الوعى تنسخ كل منها نفسها حين تتحقق ، ويكون السلب هو نتيجتها وبه تنتقل الى نمط أعلى . ان الأمر الوحيد البالغ الأهمية فى البحث العلمى وتقدمه هو معرفة القاعدة المنطقية التى نقول : ان السلب فيه من الايجاب بقدر ما فيه من السلب ، أو بعبارة أخرى : ان ما هو نقيض نفسه لا ينحل الى لا شيء أو عدم بل ينحل بالضرورة الى سلب لمضمونه الجزئى وان هذا السلب ليس سلباً عاماً يشمل كل شيء ولكنه سلب معين محدد يلغى نفسه ، ومن هنا فالنتيجة التى نصل اليها تتضمن الجانب الجوهرى فى التصور السابق الذى خرجت منه والا فلن تكون نتيجة بل شيئاً مباشراً .. صحيح أن النتيجة تصور جديد لكنه تصور أعلى وأغنى من التصور السابق ، ومن ثم فهو يتضمنه ويتضمن شيئاً أكثر منه . انه اتحاد يشمل التصور ويشمل ضده فى آن معا . ومن هذه الخطوط العريضة يتكون نسق التصورات المنطقية بصفة عامة متحرراً من أية عناصر أجنبية ترد اليه من الخارج .

ولست أدعى أن هذا المنهج الذى سرت عليه فى المنطق أو بالأحرى الذى سار عليه المنطق نفسه لا يقبل الكثير من الاصلاح والتفقيح فى تفصيلاته الكثيرة المتعددة ، ولكنى على يقين مع ذلك من أنه المنهج الوحيد الصحيح . ويتضح ذلك حين نقول ان المنهج لا ينفصل عن مضمونه .

(١) كما طبقته بعد ذلك على موضوعات عينية شتى وعلى جوانب أخرى من الفلسفة .

أنه المضمون بذاته وما يكمن فى هذا المضمون من جدل هو الذى يحركه .
وواضح أنه لا يمكن أن ينظر الى أى عرض أو شرح علمى أنه عرض
أو شرح علمى ما لم يترسم خطى هذا المنهج ويتفق مع إيقاعه .

ولا بد أن نلاحظ أنه طبقاً لهذا المنهج فإن الأقسام والعناوين
والكتب والفصول والأبواب الموجودة فى المنطق وكذلك الشروح ليس لها
قيمة ذاتية ، فهى لا تدخل ضمن نطاق العلم نفسه ، ولكنها جمعت
ونظمت بواسطة تفكير خارجى .

ولو أنك فتحت كتاباً من كتب المنطق فسوف تلتقى فى بدايته بمبارات
مثل : يقسم المنطق قسمين رئيسيين هما نظرية المبادئ ومناهج البحث .
ويمكن أن تجد تحت العنوان الأول قوانين الفكر ، ثم يلى ذلك الفصل
الأول : التصورات ، القسم الأول فى توضيح التصورات .. وهكذا .
أى أنك ستجد تقسيمات يلقبها الكاتب القاء دون استتباط وبلا تبرير .
فالربط الداخلى بينها منعدم إذ يكفى الكاتب جداً حين ينتقل من قسم
الى قسم آخر أن يقول : الفصل الثانى ، أو لقد وصلنا الآن الى الحكم
أو ما شابه ذلك من عبارات .

إن ما يدفع الفكر الى السير قدماً هو السلب الذى سبق أن ذكرناه ،
وهو السلب الذى تحمله الفكرة فى جوهرها ، وهو ما يكون الحركة الجدلية
الأسلمية . ولقد كانوا ينظرون الى الجدل على أنه جزء منفصل عن المنطق ،
وهم بذلك يسيئون فهمه ، أما نحن فننزع الجدل وضعاً يختلف عنهم
أتم الاختلاف .. ع .



موضوع المنطق

« .. والمنطق من ناحية أخرى لا يمكن أن يسلم بصور الفكر
أو قواعده أو قوانينه لأنها تكون جزءاً من نسيج المنطق نفسه ، ومن

ثم فلا بد من البرهنة عليها داخل اطار العلم ذاته • وليس منجز
الفلسفة هو وحده الذى ينتمى الى مضمون المنطق وانما مفهوم الفلسفة
ذاتها ، فهو فى الحقيقة نتيجته النهائية • ومن هنا فلا يمكن أن تقدم
تعريفا مددا أو جاهزا للمنطق بل على العكس فاننا لا نصل الى معنى
المنطق الا كنتيجة أو خاتمة للموضوع كله • أضف الى ذلك أن موضوع
المنطق (وهو التفكير أو على وجه الدقة التفكير التصورى) يعالج فى
الواقع داخل اطار العلم نفسه ثم يتوالى ظهور معنى هذا التفكير
خلال تطور العلم ، ومن هنا لا يجوز لنا أن نسيق هذا التطور ...
وعلى ذلك فنحن لا نهذف من هذه المقدمة على الاطلاق الى تقديم
معنى المنطق أو تبرير مادته أو منهجه ، ولكننا نهذف — مستعينين ببعض
التفسيرات التاريخية المعقولة — الى ان نقدم للقارئ وجهة النظر التى
نوف ننظر منها الى هذا العالم •

وحين ينظر الى المنطق على أنه علم التفكير بصفة عامة : فقد يفهم
من ذلك أن هذا التفكير هو الصورة المجردة للمعرفة ، وأن المنطق يخابر
من كل مضمون أو محتوى ، وأن ما يسمى بالعنصر الآخر من عناصر
المعرفة ، وأعنى به المادة لا بد أن يأتى من مصدر آخر ... وأن المنطق
على ذلك بوصفه علما مستقلا عن المادة تماما ، يمكن أن يزودنا فقط
بالشروط الصورية للمعرفة الصادقة ، ولا يمكن له بذاته أن يحتوى على
حقيقة واقعية أو ان يكون طريقا لمعرفة هذه الحقيقة لأن ماهيته الحقبة
وهي المضمون أو المحتوى تقع خارج نطاق المنطق •

الا أنه لمن العبث أن نقول أن المنطق خلو من كل مضمون ،
وانه يزودنا بقواعد التفكير فحسب ، دون أن يذهب الى دراسة ماهية
الفكر نفسه ، أو أن يكون قادرا على البحث فى طبيعة هذا الفكر ذاته •
لأنه ما دام الفكر وقواعد الفكر هما موضوع المنطق ، فان المنطق بهما
يحصل على مضمونه : ان له فيهما ذلك العنصر الثانى من عناصر المعرفة
وهو المادة التى يهتم بدراسة طبيعتها ذاتها ... » •

التناقض :

« من الآراء المبشرة التي يقدمها لنا المنطق التقليدي وكذلك خيالنا المؤلف أن التناقض فكرة تقل أهمية عن الهوية غير أننا في الواقع إذا أردنا أن تبقى هاتان الفكرتان منفصلتين وأن نرتبهما ، فيجب علينا أن نعتبر التناقض أعمق من الهوية وأكثر منها جوهرية ، لأن الهوية ليست بالنسبة الى التناقض الا تحديداً لما هو مباشر وبسيط ، وهي تحديد للوجود المبت فحسب ، في حين أن التناقض هو مصدر كل حركة وكل حياة ، والشئ لا يتحرك الا لأنه يحمل في صميمه تناقضاً وقوة دافعة ونشاطاً ، بينما العادة الشائعة هي أن ينحى التناقض أولاً عن الأشياء الموجودة ثم عما هو حقيقي ، وأن يقال انه لا يوجد قط شئ متناقض ، ثم ينسب التناقض بعد ذلك الى التفكير الذاتي الذي قيل انه يتناقض حين يربط بين الأشياء ويقارن بينها ، ثم قيل بعد ذلك ان التناقض لا وجود له في الواقع حتى ولا في التفكير الذاتي ، لأن التناقض لا يمكن أن نفكر فيه وبالتالي نظر اليه على أنه شئ عرضي في كل من الوجود والفكر على السواء ، واعتبر لونا من ألوان الشذوذ وعدم السوية ، أو حالة مرضية بلغت ذروتها ثم سرعان ما تزول .

أما فيما يتعلق بالقول بأن التناقض غير موجود فإننا يمكن ألا نكثر به إذ لا بد أن يوجد تحديد مطلق للماهية في كل تجربة وفي كل وجود ، وفي كل تصور على حد سواء . ولقد سبق أن سقنا نفس هذه الملاحظة حين تحدثنا عن اللامتناهي الذي هو التناقض في دائرة الوجود على أن التجربة اليومية المألوفة نفسها تعلن عن وجود عدد كبير من الأشياء والتنظيمات المتناقضة . وما فيها من تناقض لا يوجد في التفكير الذاتي فحسب وإنما يوجد في صميمها نفسها ، وفضلاً عن ذلك يجب ألا يعتبر التناقض شذوذاً لا يتبدى الا هنا وهناك وإنما هو السالب في تحديده

الماهوى • وهو مبدأ الحركة الذاتية التى ليست الا تعبيراً عن التناقض .
والحركة الخارجية التى تدركها الحواس ليست الا الوجود المفعلى المباشر
للمتناقض ، فالشئ لا يتحرك لأنه يكون مرة هنا ومرة هناك ، بل لأنه
يكون فى نفس اللحظة هنا وليس هنا فى آن واحد ، وهو « هنا » موجود
فى وقت واحد • ولا بد لنا من التسليم بالمتناقضات التى أظهرها الجدليون
القدامى عن الحركة ، غير أن ذلك لا يستتبع أن الحركة غير موجودة
بل يجب بالأحرى أن نقول ان الحركة هى التناقض الموجود نفسه • • »



هيجل .. وتاريخ الفلسفة

تمهيد :

في استطاعتنا أن نقول ان محاولات المؤرخين لكتابة تاريخ للفلسفة قد بدأت منذ العصور الفلسفية الأولى . فهي قديمة قدم الفلسفة ذاتها ، إذ يمكن أن نتلمس جذورها الأولى عند المدرسة المشائية ، على ما يقول فندلبلانت Windelband^(١) أو ربما قبل ذلك عند (رواة السير) الذين اهتموا برواية أنباء الأوائك وتقصى أخبارهم ، وان كان ذلك لا يمنع بالطبع من القول بأن أرسطو كان على رأس الفلاسفة الذين عرضوا ، بطريقة منظمة ، للمذاهب السابقة عليه . فقام بتحليلها ونقدها ، حتى ان كتابه عن (الميتافيزيقا) يعد ، بحق ، مرجعا للباحثين في تاريخ الفلسفة اليونانية المقدمة عليه . يقول هيجل في هذا المعنى :

« ان أرسطو هو أحد الثقافت الذين يتميزون بغزارة المعلومات ، فقد درس الفلاسفة القدامى على نحو واضح وبدقة شاملة ، كما درس هؤلاء الفلاسفة أيضا ، لا سيما في كتابه (الميتافيزيقا) وكتب أخرى غيره ، في ترتيب تاريخي ، وهو علامة بقدر ما هو فيلسوف ، ولذا ففي استطاعتنا أن نعتد عليه ، وليس في استطاعتنا أن نفعل ، بخصوص الفلسفة اليونانية ، شيئا أفضل من دراسة الكتاب الأول من ميتافيزيقا أرسطو »^(٢) .

W. Windelband : « History of Philosophy » Eng. (١)
Trans. by James H. Tufts p. 10 (Macmillan 1910) .

G. W. Hegel : « Lectures on the History of (٢)
Philosophy » Vol. I; p. 167 Eng . Trans. by E. S. Haldane & Frances H. Simson, Routledge & Kegan Paul, Second Impression , London 1955.

ومن حسن الطالع ، كما يقول (تسار Zeller) ان البدء
فى كتابة تاريخ للفلسفة قد تم فى العصور القديمة : بدءا الرواة ، وكتاب
السيرة ، ومجموعة من المفكرين الذين يمثلون مدارس فلسفية متباينة .
وقد نضيف اليهم الدراسات المتنوعة التى اهتمت بالتسلسل الزمنى ،
واكتابات النقدية ، والخلافية ، والشروح ، والتعليقات ورواة الأقوال
والآراء .. الخ الخ^(٢) .

غير ان هذه الكتابات المتعددة التى حاولت ان تؤرخ للنظريات
والمذاهب الفلسفية الماضية لم تكتب بطريقة واحدة ، بل اتخذت عدة
أشكال متنوعة . ولسنا بصدد تعقب هذه الأشكال جميعا وحصرها فى
أنماطها التى ظهرت فيها طوال التاريخ ، لكننا نود أن نهمد للحديث عن
تاريخ الفلسفة عند هيجل بكتابة نبذة قصيرة عن الطريقة الخلافية ،
ثم عن تاريخ الآراء والأقوال لنصل أخيرا الى تاريخ الفلسفة
قبل هيجل مباشرة ، لا سيما فى ألمانيا ، وهى الكتابات التى كان لها
تأثير مباشر فى نظرة هيجل الفلسفية الى تاريخ الفلسفة .

أولا — الطريقة الخلافية Polemical History

ها هنا يكتب المؤرخ تاريخ الفلسفة وهو فى ذهنه تأييد مذهب
أو تنفيد مذهب آخر ، وقد يكون لهذه الطريقة فى دراسة أحداث الماضى
مزاياها الفلسفية لكنها عرضة لأن تقع فى كثير من الأخطاء لعل أظهرها
(عدم التزام الدقة) فى كتابة التاريخ ، وكذلك اصدار الأحكام المبصرة
المتحيزة على المذاهب بحيث يكتب التاريخ فى نهاية الأمر من زاوية
متميزة أو اهادية الجانب ان شئنا استخدام التعبير الهيجلى المشهور ،
ويمكن أن نسوق ، مثلا قديما ، على هذه الطريقة مما كتب أفلاطون .

Edward Zeller : « Outline of the History of Greek
Philosophy » P. 21, 22, 23, 24, Eng. Trans. by L.R. Palmer,
« Thirteenth Edition » . A Meridian Book — New York 1955.

فلقد ساق في محاوراته الكثير من آراء أسلافه ونظريات السابقين عليه : كالسوفسطائيين - مثلاً ، لكنه لم يكن دقيقاً في روايته عنهم ، بل كانت نظراته اليهم خلافية أكثر منها تاريخية . فهو مثلاً لا يخبرنا إلا بأقل القليل عن الخلفية الثقافية أو الأرضية العقلية التي صدرت عنها هذه الآراء ، ولا يذكر شيئاً عن علاقات هؤلاء الفلاسفة بعضهم ببعض : بل انه م فوق ذلك كله - لا يتردد في ان يعزو اليهم آراء ليست لهم ولم يقولوا بها قط ، اذا استطاع أن يجعلهم يمثلون بذلك ، على نحو أكثر دقة ، موثقاً فلسفياً يريد الدفاع عنه أو اتجاهاً يريد هدمه وتقنيده^(٥) . غافلاتون في محاوراته : « لم يكن يسجل أفكار طرفين كانا يتحاوران فعلاً ، وإنما كان يسجل أفكاره الخاصة على صورة حوار . وبطبيعة الحال فإن صيغة الحوار قد أتاحت له أن يعبر عن وجهات النظر المختلفة في صدد الموضوع الواحد ، ومع ذلك فهو قد عبر عن وجهات النظر هذه كما يراها ويفهمها هو ، لا كما يراها أصحابها الحقيقيون »^(٥) .

وليست هذه الطريقة فاصرة على أفلاتون أو غيره من قدماء الفلاسفة ، بل أنك حين تتصفح كتب الشراح المحدثين والمؤرخين منهم لذهاب الفلاسفة بصفة خاصة ، تجد أنهم ، في الظاهر ، يكرسون أنفسهم لشرح وتوضيح أفكار ونظريات فيلسوف معين أو ربما عدد من الفلاسفة ، لكنهم في الحقيقة يمثلون نفس هذا الموقف الخلفي ! أعنى ان الهدف الحقيقي للشارح هو أن يعرض آراءه الفلسفية الخاصة أو ان يهاجم معارضيه !

ولقد عبر عن هذا الاتجاه الخلفي ، في الفلسفة المعاصرة ،

Encyclopedia of Philosophy : rd by Paul Edwards, (٤)
Volume Six p. 226 « The Macmillan Company & The Free Press,
New York, 1967.

(٥) دكتور مؤاد زكريا (دراسة لجمهورية أفلاتون) ص ٣٥ من الطبعة الثانية الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٤ .

بصراحة ووضوح (ش.د. ٥٠٠٠ برود C.D. Broad) في كتابه : « خمسة أنواع من النظرية الأخلاقية »^(٦) . ففي هذا الكتاب يفرق برود بفرقة حاسمة بين « النظرية الفلسفية » و « النظرية اللغوية أو الأدبية للنصوص الفلسفية » ، ويذهب الى ان الدراسة الأكاديمية الجادة لتاريخ الفلسفة ، انما تؤمن بأن احتكاك الآراء والأفكار يولد نورا يضيء لنا الطريق ، ويساعدنا على تجنب الأخطاء التي وقع فيها السابقون . ومن ثم فإننا لا ندرس المذاهب الفلسفية السابقة الا في (تعارضها وتصادمها مع آرائنا) ؛ غير ان هذا المنهج الذي يقودنا اليه (برود) يؤدي الى منحدر خطير ! لأنه قد يؤدي بالباحث الى افتراض مواقف لم يتخذها أحد قط ، ومن ثم يوجه اليها سهام نقده ويصبح أشبه ما يكون (بدون كيشوت) يقاقل طواحين الهواء ؛ ولابد أن يكون مثل هذا الموقف قليل القيمة من الناحية الفلسفية !

والواقع ان الدراسة العلمية الأكاديمية للمذاهب الفلسفية ينبغي الا تنفصل عن (الدراسة الخلاقية) لهذه المذاهب ، بمعنى ان ندرس المذهب دراسة موضوعية ثم نكتشف بعد ذلك عما فيه من قصور ومثالب . . على نحو ما فعل (نورمان كيمب سميث N.K. Smith) في كتابه (دراسات في الفلسفة الديكارتية) — لندن ١٩٥٢ — ذلك لأننا لا نستطيع أن نفهم فكر فيلسوف ما ، الا اذا رأينا موضع الخطأ والقصور في الحجج والبراهين التي قدمها . لكننا لا نستطيع أن نفهم ذلك الا اذا درسنا هذه الحجج والبراهين دراسة جادة على نحو ما أرادها صاحبها بالفعل^(٧) .

ثانياً — تاريخ الآراء والأقوال Doxographical History

وهذه الطريقة في كتابة تاريخ الفلسفة تهتم أساسا برواية مقتطفات من أقوال الفلاسفة . وتلك هي الطريقة التي تسيطر في الأعمال الأغلب ، على نمط الكتابة التاريخية القديمة للفلسفة .

(٦) C.D. Broad : « Five Types of Ethical Theory » .

(٧) Encyclopedia of Philosophy. Vol. 6 p. 227.

ويرى (تسلر Zeller) أن أرسطو نفسه كان أحد المؤرخين من هذا الطراز لا سيما في كتابه (المتافيزيقا) حيث اعتاد أن يقدم تلخيصا موجزا لآراء السابقين عليه ، وربما مقتطفات من أقوالهم ، قبل أن يعرض نظرياته الخاصة^(٨) . ولقد سار على نهجه تلميذه (ثاوفراسطس Theophrastus) الذي أخذ على عاتقه القيام بكتابة نسقيته للفلسفة فصنف كتابه المشهور (تاريخ الطبيعة وآراء الطبيعيين)^(٩) . (الآراء الطبيعية كما سُمي عند العرب) يشتمل على ستة عشر كتابا (أو ثمانية عشر في رواية أخرى) لخص فيها آراء وتعاليم السابقين عليه ثم أضاف نبذة في حاشية عن سيرتهم الذاتية . ولقد صنف ثاوفراسطس كتابه وفقا للموضوعات والمشكلات بحيث خصص كل كتاب من هذه الكتب لموضوع معين ، شارحا وناقدا لآراء أسلافه ، ومن هذه الموضوعات : المبادئ ، الله ، الكون Kosmos الآثار العلوية Meteora والسيكولوجيا . الخ^(١٠) وأصبح ذلك المؤلف مصدرا لكثير من مؤرخي الفلسفة اليونانية فيما بعد ، ولا يغالي كثيرا إذا نحن قلنا أن مؤرخي الفلسفة للفترة فيما قبل سقراط Pre-Socraxtie Philosophy كانوا حتى العصور الحديثة نسبيا خاضعين ، إلى حد ما ، لتأثير ثاوفراسطس . ويرى بعض الباحثين أن ذلك : « كان من سوء الطالع لأن نظريته لم تكن سليمة فقد نظر إلى جميع الفلاسفة المتقدمين على أنهم مجرد ارهاصات لأرسطو ، كما أقحم أفكارهم إقحاما في إطار أرسطي »^(١١) .

والواقع أنه لم يبق لنا من الموضوعات التي كتبها ثاوفراسطس

El. Zeller : op . cit. p. 22.

(٨)

Ibid .

(٩)

(١٠) قارن الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (ربيع الفكر اليوناني) ص ١٥ من الطبعة الثالثة — مكتبة النهضة المصرية — القاهرة عام ١٩٥٨ م
(١١) الموسوعة الفلسفية المخرصة — بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود — ص ١٢٣ مكتبة الانجلو المصرية — القاهرة عام ١٩٦٣ ..

سوى موضوع واحد هو (الاحساس Sensation) وحتى هذا الموضوع ليس كاملا تماما . بل ان طريقة كتابة الفلاسفة على شكل (موضوعات) وهي الطريقة التي سار عليها ، أصبحت لا تستخدم الا نادرا في العصور الحديثة^(١٣) في حين ان طريقة تلخيص (الآراء) أو التعاليم كانت نموذجاً لكل تاريخ عن أقوال الفلاسفة^(١٣) .

ومن أقدم وأشهر الكتب التاريخية التي ألغت عن أقوال الفلاسفة كتاب (ديوجنز اللايرتي Diogenes Laërtius) المسمى : (حياة وآراء مشاهير الفلاسفة) وهو عبارة عن مجموعة مختلطة أشد الاختلاط من أقوال الفلاسفة والمقتبسات والحكم عن حياة الفلاسفة^(١٤) . ولقد قسم (ديوجنز) الفلاسفة الى مدارس مدخلا بذلك تعديلا هاما على طريقة ثاوفراسطس في الترتيب الزمني الخالص ، لأنه تغاضى عن جميع العلاقات الزمانية ما عدا تلك التي تتضمن علاقة تسلسل في المدرسة الواحدة^(١٥) . لكن ذلك أدى الى خلط غير قليل ، فأنت تجدده يكتب في الكتاب الثالث عن تعاليم أفلاطون ، في حين ان فيثاغورس لا يظهر لأول مرة الا في الكتاب الثامن ! كذلك لا يرد اسم بارميندس أو هيراقليطس الا في الكتاب التاسع ! ومع ذلك فقد كان هذا الكتاب المرجع الرئيسى لتاريخ الفلسفة في بداية عصر النهضة ومزال حتى اليوم مرجعا من أهم المراجع التي نرجع اليها في تاريخ الفلسفة اليونانية^(١٦) .

(١٢) هذه النادرة لا تمنع ، بالطبع ، من وجود مجموعة من الكتب التي كتبت الفلسفة في شكل موضوعات ، ومن أشهرها في العصور الحديثة كتاب : Merz (J.T.) : « A History of European Thought in The Nineteenth Century ». William Blackwood & Sons. London 1912 (4 vols .) .

Encyclopedia of Philosophy. Vol . 6. p. 227. (١٣)

(١٤) د . عبد الرحمن بدوى في كتابه : (ربيع الفكر اليوناني) ص ١٥ — ١٦ .

Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6 p. 227 .. (١٥)

(١٦) د . عبد الرحمن بدوى (ربيع الفكر اليوناني) ص ١٦ .

ولقد صنف Walter Burleigh فى القرن الرابع عشر كتابا عن الفلاسفة القدامى طبع لأول مرة فى كولونا Cologne عام ١٤٧٠ ظل لمدة قرنين من الزمان يعد تاريخا عاما للفلسفة . ثم وضع فرنسيس بيكون رسالة بالانجليزية نشرها عام ١٦٠٥ بعنوان (فى تقدم العلم) ثم عاد فنقلها الى اللاتينية وفصلها وجعل عنوانها : (فى كرامة العلوم ونموها) عام ١٦٢٣ — دعا فيها الى تاريخ جديد للفلسفة يكون أكثر من قائمة بأسماء الفلاسفة وسرد لأرائهم . لكنه ظل يعتقد ان مثل هذا التاريخ ينبغي أن يدرس : (الفرق ، والمدارس ، والكتب ، والمؤلفين) أكثر من أن يدرس المشكلات الفلسفية والمحاولات التى بذلت لحلها .

ثم ظهر كتاب (جورج هورن Georg Horn) وعنوانه (تاريخ الفلسفة Leiden, 1655) الذى تميز بسمة خاصة وهى انه استخدم عقيدة كانت منتشرة انشارا واسما بين المثقفين خلال القرن السابع عشر تقول ان جميع الفلسفات كانت معروفة (لآدم) وان تقسيم الفلاسفة الى فرق هو علامة السقوط فى الخطيئة الأولى ، وان المفاتيح الرئيسية للفلسفة الأولى الحققة انما توجد فى (العهد القديم) — ولم يكن (هورن) نفسه فيلسوفا لكنه كان مؤرخا للفلسفة . وقد صور تاريخ الفلسفة على انه محاولة لاعادة الوحدة الاصلية للفكر بمساعدة الوحي المسيحى ، ولهذا فقد خصص القسم الاكبر من كتابه للعهد القديم والفلسفة المسيحية ولم ترد فيه الفلسفة اليونانية الا على سبيل الاستشهاد أو التوضيح بأمثلة من الفرق الوثنية ! ثم ظهر كتاب (ستانلى Th. Stanley) الفيلسوف والاديب الانجليزى — عن تاريخ الفلسفة الذى ظهر فى لندن عام ١٦٥٥ ، ولقد اهتم هذا الكتاب اهتماما رئيسيا باليونان ، واشتهر على نطاق واسع ، لكنه لم يكن تكرارا لكتاب (ديوجنز) بل أضاف مادة من مصادر أخرى متخذاً مثله الأعلى كتاب (بيير جاسندى Pierre Gassendi) الفيلسوف الفرنسى الشهير عن (حياة أببيقور ومذهبه) . ومع ذلك فقد أخذ بالتركيز على (السيرة

(الذاتية) وطريقة أقوال الفلاسفة على نحو ما نجده عند ديوجنز !
ولقد طبع كتاب (ستانلى) فى إنجلترا أربع طبعات فيما بين ١٦٥٥
حتى عام ١٧٤٣ - وترجم الى اللاتينية ونشر فى امستردام عام ١٦٩٠ ،
وليزج ١٧١١ والبندقية عام ١٧٢٣ - وباختصار فقد ظل تاريخ الفلسفة
القديمة حتى منتصف القرن الثامن عشر يعتمد بصفة اساسية على
ما كتبه (ديوجنز اللايرتى) (١٧) .

ثالثا - تاريخ انفسلة قبل هيجل .

(أ) فى عام ١٧٤٢ نشر يعقوب بروكر J. Brucker (الذى
توفى فى نفس العام الذى ولد فيه هيجل عام ١٧٧٠) - فى ليبزج
Leipzig وحتى عام ١٧٦٧ خمسة مجلدات من كتاب كان عمدة كتب
التاريخ ابان القرن الثامن عشر وهو (التاريخ النقدى للفلسفة) -
فقد كان هذا الكتاب عند كلنط والموسوعيين الفرنسيين المرجع الموثوق به ،
وظهرت له ترجمة انجليزية بقلم وليم انفلد W. Enfield بعنوان
(تاريخ الفلسفة) لندن عام ١٧٩١ ولقد ظل مرجعا هاما فى إنجلترا
طوال ثلاثين سنة على أقل تقدير (١٨) .

ولقد نظر (بروكر) الى تطور الفلسفة فى هذا الكتاب على انه
انحلال تدريجى للعقل البشرى وهو يكتشف الحقيقة : ففى البدء عرف
الانسان ، أو أوحى اليه بالحقائق الأولى ثم انتقلت هذه الحقائق
الى الاء اليهود ، ومنم الى البابليين والاشوريين ثم وصلت اخيرا الى
اليونانيين فانحلت وانحطت ، لانهم فرقوا وحدة الفلسفة أو الحقيقة
وانقسموا حيلها شيئا ومذاهب متعارضة ومتضاربة . ومن هنا كنت
تشاهد جميع مؤرخى الفلسفة طوال هذا القرن ، ممن تأثروا ببروكر ،
وهم يتحدثون فى بداية حديثهم عما يسمونه بالفلسفة (البربرية)

Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6.

(١٧)

Ibid .

(١٨)

ويقصدون بها كل فلسفة متقدمة على الفلسفة اليونانية^(١٩) وكذلك كانت الافلاطونية المحدثة تمثل مجموعة من اشرار الفلاسفة الذين سعوا الى قلب المسيحية لصالح الوثنية ، دون أن يتساءل لماذا طور الناس اراءهم على نحو ما فعلوا ؟ . لكن كتاب بروكر ، رغم جميع الاخطاء التي وقع فيها ، سينظل خطوة هامة على طريق الكتابة الأكثر اقناعا لتاريخ الفلسفة (٢٠) .

(ب) كان لنجاح (بروكر) دوى هائل في ألمانيا ابان النصف الأول من القرن الثاني عشر، فقد أدى ظهوره الى الكثير من المناقشات والمجادلات الطويلة حول طبيعة تاريخ الفلسفة مما أدى الى تمحيص طرق جديدة للنظر في تطور المذاهب الفلسفية على نحو ما ظهر مثلاً في كتاب (ديتريش تيدمان Dietrich Tiedmann) المسمى : (روح الفلسفة النظرية) في ستة مجلدات (ماربورج Marburg) ١٧٩١ - ١٧٩٧ الذي كان ، من حيث الفكرة والطريقة ، أول تاريخ للفلسفة يكتب بتخطيط جديد على الرغم من أنه لم يخصص للفلسفة الحديثة سوى المجلد الأخير . ولقد بدأ (تيدمان) كتابه بالحديث عن الفلسفة اليونانية . ولم يلجأ كما فعل (بروكر) من قبل الى البدء بموضوع الفلسفة قبل الطوفان ! بل اننا نراه يقلع عن منهج (ديوجنز) على خلاف بروكر أيضاً ، في تقسيمه للفلاسفة الى مدارس فلسفية . وهكذا يظهر تطور الفلسفة من فيثاغورس ، وهيراقليطس وبارميندس حتى افلاطون وأرسطو واضحا لأول مرة . فضلا عن أن (تيدمان) حاول أن يبحث عن المبدأ الرئيسي المسيطر في كل فلسفة بدلا من الاكتفاء بتلخيص النظريات والأفكار وتلك هي الفكرة التي ستظهر واضحة في النظرة الهيكلية الى تاريخ الفلسفة حيث يصبح المذهب الفلسفي مرتكزا على فكرة اساسية أو مبدأ جوهرى يظل قائما في المذهب التالي لا على انه المبدأ الرئيسي

(١٩) د . عبد الرحمن بدوي المرجع السابق ص ١٨ .

Op. cit.

(٢٠)

وانما على انه عنصر من عناصر تكوين المذهب الجديد . لكن الخطأ الذى وقع فيه (تيدمان) فى هذا الكتاب هو انه يكاد يروى الأفكار الفلسفية دون ان يربطها بألوان الحياة الاجتماعية والدينية التى ظهرت فيها ، وهو نقص سوف يعالجه هيجل عندما يحدثنا عن العقل الكلى الذى ينفذ الى جنبات الحياة الاجتماعية كلها ويشيع أريجها فى أرجائها على حد تعبيره حين يقول فى فلسفة الحق : « من المسلم به ان الطفل يجب ان يرمى فى عزلة ، ومع ذلك فلا ينبغى ان يظن ظان ان شذا العالم الروحي لن يخترق هذه العزلة ويشيع أريجها فى أرجائها ، أو أن العقل الكلى ليس من القوة بحيث يستطيع الاطاحة بزمام هذه الجوانب البعيدة من الحياة » . (٣١)

لكن على الرغم مما فى كتاب تاريخ الفلسفة عند (تيدمان) من تصور وما يمكن ان يوجه اليها من مأخذ ، فلانه بغير شك يمثل خطوة أعلى من طريقة (أقوال الفلاسفة) التى كانت سائدة من قبل . فقد روى الفلسفة على انها مذاهب ، ومبادئ جوهرية لكن ربما عيب عليه بهذا الصدد هيله الى ان يفرض نسقا خاصا أى مذهباً معيناً على الفلاسفة الذين كانوا فى الحقيقة ابرياء من أى ظموح مذهبي من هذا القبيل (٣٢) .

(ج) ولقد أتم عمل تيدمان مؤرخ آخر هو (جوتليب تينيمان Gottlieb Tenneman) فى كتابه (تاريخ الفلسفة) فى مجلدين متأثراً بما كتبه (راينهولد) فى مقال بعنوان (حول فكرة تاريخ الفلسفة) — وذهب فيه الى ان النزعات السابقة كانت تتصور الفلسفة بوصفه معرضاً لضلال الروح البشرى أو لانقسام هذه الروح على نفسها الى شيع واءاء متضاربة (٣٣) . ولقد حاول تينيمان ان يصنف المذاهب الفلسفية

G. W. Hegel : The Philosophy of Right p 261 Eng. (٢١)

Trans. by T. M. Knox, Oxford L. 42.

Encyclopedia of Philosophy.

(٢٢)

(٢٣) د . عبد الرحمن بدوى ص ٢٠ — ٢١ .

وان يرجع هذا التصنيف الى خصائص اصلية فى طريقة الروح الانسانية (٣٢) . ولقد افتتح كتابه بمقالات مطولة عن اهداف تاريخ الفلسفة ومناهج كتابتها ، وذكر ان الهدف ليس فقط تجميع مصادر أو تلخيص مذاهب ، لكنه يأمل ان يبين كيف عمل (الروح الفلسفى) على نحو تاريخى ، وان لم يخل من فترات انهيار ، على ان يتقدم نحو الصورة العلمية عن طريق التطور المنطقى من مذهب الى آخر (٣٣) .

رابعا - هيجل :

(١) منظور جديد :

لقد أثر كل من (تيدمان) و (تينمان) فى هيجل بغير شك ، بل ان من الباحثين من يذهب الى انهما تنبأ بكثير من الأفكار التى تضمنها كتاب هيجل (محاضرات فى تاريخ الفلسفة) - وان هيجل كان مقترأ فى الاشارة اليهما لكنه مع ذلك كان على حق فى قوله انهما لم ينجحا فى توضيح الكيفية التى تظهر بها المذاهب الفلسفية الجزئية ، وكيف تتولد النظرية الفلسفية العينية من غيرها من النظريات ، فقد قمنا بالاشارة الى (توقعات) عن الحقيقة فى حين ان من واجب المؤرخ ، كما يقول هيجل ، ان يبين كيف ظهرت الحقيقة بالفعل (٣٤) .

ان مهمة الفلسفة عند هيجل ، بل مهمة كل نشاط بشرى ، الوصول الى : الحقيقة . والفلسفة تمثل الصورة العليا فى هذا النشاط فهى اكمل تحقق فعلى يمكن ان يوجد للحقيقة . وهذه الحقيقة العليا يسميها هيجل أيضا (الحقيقة المطلقة) وقد يذكرها ببساطة أكثر باسم المطلق Das Absolute ومن هنا يصبح « تاريخ الفلسفة هو تاريخ الكشف عن

(٢٤) نفس المرجع ص ٢٢ ،

Encyclopedia of Philosophy. Vol. 6. (٢٥)

Ibid, p. 227. (٢٦)

الأفكار حول المطلق الذى هو هدفها» (٢٧) . وتصبح المذاهب الفلسفية المختلفة تعبيرات تدريبية للصور التى يتجلى فيها المطلق .. وهكذا يلتقى تاريخ الفلسفة مع المنطق الذى هو الصورة الخالصة لتطور المنطق « ومن هنا فإن المنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة ، فتاريخ الفلسفة يبدأ بالمدرسة الايالية التى تركزت فلسفتها فى مقولة الوجود وهى أول مقولة فى سلسلة المقولات . ثم عبرت البوذية عن المقولة الثانية وهى مقولة العدم . وكان هيراقليطس أول من عبر عن أول فكرة عينية تشمل فى جوهرها مقولتين أخريين . وهذه الفكرة العينية هى متوالة الصيرورة التى تتضمن مقولتى الوجود والعدم . وهكذا يمضى تاريخ الفلسفة معبرا عن سلسلة المقولات فى صورة مذاهب فلسفية تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصرا مكونا لمقولة أعلى .. حتى تصل هذه السلسلة الى قممها فى مقولة الفكرة المطلقة ، وهى المقولة التى يعبر عنها مذهب هيغل » (٢٨) .

وهذا المنظور الجديد لتطور المذاهب الفلسفية يفسر لنا السبب فى الهجوم العنيف الذى شنّه هيغل على مؤرخ الفلسفة الذى يكتفى بجمع (أقوال الفلاسفة) وكان يقصد بروكر Brucker على وجه الخصوص — لأنه لا يقدم لنا سوى وقائع مفككة غير مترابطة ، ولا شئ يمكن أن يكون عديم القيمة وبغير نفع أكثر من معرفة متى ولد الفيلسوف ، وكيف عاش ، وماذا قال .. الخ . ان التاريخ الحقيقى للفلسفة لابد أن يبين لنا ، على العكس من ذلك ، كيف أن فلسفة ما نمت من روح العصر كجزء من حركة الروح البشرية فى سعيها نحو الحقيقة المطلقة . ويرى هيغل ان فلسفته الخاصة هى (فلسفة الحاضر) وهى قمة الماضى وقد امتصت

Iran Soll : An Introduction to Hegel's Metaphysics- (٢٧)
sics, p. 47, The University of Chicago Press.

(٢٨) امام عبد الفتاح امام : (المنهج الجدلى عند هيغل)
ص ١٣٤ — ١٣٥ دار التوزيع بيروت عام ١٩٨٢ .

فى جوفها أعلى وأخر صورة مما له قيمة فى أعمال السابقين • وعلى خلاف (بروكر) لم يدين هيغل السابقين بأن نظرياتهم زائفة ، بل ذهب الى أن خطأهم يكمن فى أن نظرياتهم (أحادية الجانب) لكنها فى مرحلتها التاريخية لم يكن فى استطاعتها أن تكون على نحو آخر • وسوف نفصل القول فى هذا المنظور الهيجلى الجديد عندما نعرض ، فيما بعد ، للتصور الهيجلى لتاريخ الفلسفة ومناقشته للكراء الخاطئة التى ظهرت حول هذا التاريخ •

(ب) محاضرات فى تاريخ الفلسفة :

الواقع ان هيغل لم يكتب كتابا مستقلا فى (تاريخ الفلسفة) ، على الرغم من انه كان فى نيته أن يقوم بذلك لو امتد به الأجل • فنحن نعرف انه كتب محاضرات كاملة فى مدينة (بينا) عندما بدأ فى خريف عام ١٨٠٥ فى القاء محاضرات فى تاريخ الفلسفة لأول مرة بجامعة ، كما انه كتب موجزا قصيرا لهذا الموضوع عندما كان يعمل أستاذا بجامعة (هايدلبرج) خلفا لـ (فريز Fries) ابتداء من عام ١٨١٦ • أما الكتاب الذى عرف فيما بعد باسم (محاضرات هيغل فى تاريخ الفلسفة) فهو عبارة عن أجزاء متناثرة جمعت من مذكرات الطلاب والمحاضرات المختلفة التى ألقيت فى مناسبات متعددة • ويقول لنا (ميشيليه Michelet) أحد تلامذة الفيلسوف ، وهو نفسه الذى قام على نشر الكتاب لأول مرة ، يقول فى تصديره للطبعة الأولى من هذا الكتاب ان هيغل حاضر تسع مرات فى تاريخ الفلسفة • حاضر فى المرة الأولى ، كما ذكرنا ، فى جامعة (بينا) من ١٨٠٥ - ١٨٠٦ ، ثم جامعة هايدلبرج من ١٨١٦ - ١٨١٧ ، و ١٨١٧ - ١٨١٨ ، والرات الست الأخرى فى جامعة برلين فيما بين سنوات ١٨١٩ و ١٨٣٠ • ولقد بدأ يحاضر فى نفس الموضوع عام ١٨٣١ حين وافتة المنية فى ١٤ نوفمبر من نفس العام • ويروى لنا (ميشيليه) أن هيغل كان فى كثير من هذه المحاضرات يعتمد على الحديث المرتجل لكنه كان يستفيد من الكتابات السابقة التى كتبها

فى نفس الموضوع والتي علق على حواشيها بتعليقات ضافية • ولقد ترك لنا فى هذه التعليقات عددا كبيرا من الملاحظات المتنوعة التي كانت قيمتها لا تقدر • وهى التي اعتمد عليها (ميشيليه) فى الطبعة التي أعدها بعناية (لتاريخ الفلسفة) والتي نشرها عام ١٨٤٠م (٣٩) •

(ج) تقسيم هيجل لتاريخ الفلسفة :

يقسم هيجل تاريخ الفلسفة بصفة عامة ثلاثة أقسام كبرى على النحو التالى :

١ — فترة الفلسفة اليونانية •

٢ — فترة الفلسفة فى العصور الوسطى •

٣ — فترة الفلسفة الحديثة •

أما الفترة الأولى فهي تمثل الفكر فى بدايته ، فى حين ان الفترة الثانية تمثل التعارض بين الوجود الفعلى والفكر المصورى • فى حين ان الفترة الثالثة تؤلف أساسا الفكرة الشاملة Notion لكن ينبغي الا يفهم ذلك على انه يعنى ان الفترة الأولى تتضمن الفكر المحس ، اذ فيها أيضا الكثير من الأفكار والتصورات الأخرى ، كما ان الفلسفة الحديثة قد بدأت من أفكار مجردة (٣٠) •

ويحدد هيجل هذه الفترات من حيث امتدادها وبدايتها ونهايتها على النحو التالى :

الفترة الأولى :

وهذه الفترة تبدأ من طاليس حوالى ٦٠٠ ق.م وتستمر حتى الأفلاطونية المحدثة على يد أفلوطين فى القرن الثالث ومن ذلك الحين حتى

G. W. Hegel : Lectures on the History of Philosophy, Vol. I, An Introduction by E. S. Holdane. (٢٩)
Ibid, p. (٣٠)

تطورها وتقدمها على يد برقلس Proclus في القرن الخامس ، حتى ذلك العصر الذي انطأ في شعلة الفلسفة كلها . ومن هنا نلاحظ ان الأهلطونية المحدثه قد تغلغت في قلب المسيحية بعد ذلك . فكثير من الفلسفات داخل المسيحية قد اتخذت من هذه الفلسفة أساسا لها . ولقد استمرت هذه الفترة زهاء ألف عام وفي نهايتها سقطت الامبراطورية الرومانية .

الفترة الثانية :

أما الفترة الثانية فهي فترة العصور الوسطى وهي تشمل على الفلسفة المدرسية ، وكذلك الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية ، لكن هذه الفترة تقع أساسا داخل نطاق العصور الوسطى الأوروبية من حيث التاريخ الزمني الميلادي أعنى في الفترة التي سيطرت فيها الكنيسة المسيحية في أوروبا ، ولقد امتدت هذه الفترة زهاء ألف عام أيضا .

الفترة الثالثة :

فلسفة العصور الحديثة ، وقد ظهرت مستقلة لأول مرة بعد حرب الثلاثين عاما^(٣١) على يد جاكوب بوهمي (١٥٧٥ — ١٦٢٤) في ألمانيا ، وفرانسيس بيكون (١٥٦١ — ١٦٢٦) في إنجلترا ، ورينيه ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠) في فرنسا . ولقد بدأت بالتمييز المتضمن في الكوجيتو الديكارتي : (أنا أفكر ، إذن ، أنا موجود) . ولقد امتدت هذه الفترة قرنين من الزمان ومن هنا فان الفلسفة ، على عهده ، لا تزال بمعنى ما ، فلسفة حديثة^(٣٢) .

(٣١) حرب الثلاثين عاما (١٦١٨ — ١٦٤٨) حرب أوروبية عامة كانت ألمانيا مسرحها الرئيسي وتعددت الأسباب التي من أجلها نشبت : أسباب تلك الأرض أو منازعات بشأن الوراثة ، وأسباب دينية . والنشال كله في الأصل بين عدد من الأمراء الألمان أزرته بعض الدول الأجنبية مثل فرنسا والسويد وإنجلترا والدانرك ، ضد اتحاد الامبراطورية الرومانية المقدسة . الخ .

G. W. Hegel : op. cit; p . 110.

(٣٢)

ثم يعود هيجل الى تقسيم كل فترة من هذه الفترات الثلاث تقسيمات فرعية جديدة . وسوف نكتفى بحديثه عن الفترة الأولى لكي نقدم للقارئ نموذجاً لهذه التقسيمات الفرعية . يقول : (فيما يتعلق بالفلسفة اليونانية ، فإن علينا أن نميز فيها ثلاث فترات هامة على النحو التالي :

١ — الفترة الممتدة من طاليس حتى أرسطو .

٢ — الفلسفة اليونانية في العالم الروماني .

٣ — الفلسفة الأفلاطونية المحدثة) . (٣٣)

١ — فنحن نبدأ بالفكر كما هو في صورته المجردة^(٣٤) ، ولهذا نراه هنا في صورة طبيعية أو حسية ، ثم نسير من هذه الصورة الى الفكرة على نحو ما تتحدد تدريجياً . وهذه الفترة الأولى تبين بداية الفكر الفلسفي ، وتستمر في تطورها وفي اكتمالها كتجمع شامل للمعرفة في ذاتها . وهذا ما يوجد عند أرسطو بوصفه ممثلاً للوحدة الجامعة لكل العناصر الأساسية عند الفلاسفة السابقين عليه . ومثل هذا الموقف نجده عند أفلاطون أيضاً ، وإن كان على نحو أقل مما هو عليه عند أرسطو .

٢ — أما الفترة الثانية فهي الفترة التي انقسمت فيها الفلسفة الى مذاهب مختلفة أخذ كل منها بمبدأ وحيد الجانب ، ومن أمثلتها المذاهب الفلسفية عند الرواقية والابيقورية . وهي تمثل طرفاً إيجابياً يقابله في أقصى الطرف الآخر (مذهب الشك) الذي يشكل الجانب السلبي للديجماطيقية التي سادت آنذاك .

Ibid ; p. 163..

(٣٣)

(٣٤) البداية دائمة عند هيجل (مجردة) أو (مباشرة) طبقاً للقوانين العامة للجدل الهيجلي ، راجع ذلك بشيء من التفصيل في كتابنا : (المنهج الجدلي عند هيجل) ص ١٠٦ وإيضاً ص ١٥٠ — ١٥٣ .

٣ — أما الفترة الثالثة فهي تمثل فترة ايجابية لكنها تمثل الانسحاب الى عالم مثالي هو عالم الفكر الالهي ، على نحو ما يتمثل في الأفلاطونية المحدثة ، فعلى الرغم من انها تمثل فكرة أكثر تطوراً وشمولاً إلا أنها تنقصها الذاتية أعني الوجود اللامتناهي للذات^(٢٥) .

ثم يعود هيجل مرة أخرى الى تقسيم الفترة الأولى ثلاثة أقسام فرعية على النحو التالي :

الفترة الأولى : من طاليس الى أرسطو .. وسوف تقسم هذه الفترة الأولى ثلاثة أقسام :

١ — يمتد القسم الأول من طاليس حتى انكساجوراس ، من الفكر المجرد الذي هو تعين مباشر الى الفكر الذي هو فكر يحدد ذاته . وهنا نجد ان البداية بسيطة ببساطة مطلقة حتى اننا نجد ان المحاولات الأولى عبارة عن تحسسات لتحديد الفكر وتعين الحقيقة . وتستمر هذه المحاولات حتى تصل الى انكساجوراس الذي يحدد الحقيقة بأنها (النوس Nous) (أى العقل) ويصفها بأنها الفكر النشط الذي لم يعد يحمل فحسب متعينا لكنه الآن يعين نفسه بنفسه^(٢٦) .

٢ — أما الفترة الثانية فهي تشتمل على السوفسطائيين وسقراط وصغار السقراطية . وهنا نجد ان الفكر الذي يحدد نفسه ويعين ذاته يتصور على انه حاضر وعيني في داخلي أنا ، وذلك هو ما يشكل مبدأ الذاتية ، ان لم يشكل أيضا الذاتية اللامتناهية : « .. فقد ظهرت الذاتية اللامتناهية ، وحرية الوعي الذاتي عند سقراط حين ذهب الى ان الانسان يجب أن يبحث في داخل نفسه عن غاية لأفعال وعن غاية للعالم في وقت واحد . وانه لا بد أن يصل الى الحقيقة من خلال ذاته »^(٢٧) .

G. W. Hegel : op . cit . Vol. I, p. 164. (٢٥)

G.W. Hegel : History of Philosophy, Vol. I, p. 165. (٢٦)

Ibid; p. 386. (٢٧)

٣- أما القسم الثالث فهو الذى يدرس أفلاطون وأرسطو وهو الذى يعبر عن العلم الاغريقى حيث نجد الفكر قد أصبح موضوعيا فالفكرة تتشكل فى كل • ولا يزال العبنى عند أفلاطون أى الفكر الذى يحدد نفسه ، هو الفكرة المجردة ، وان كانت فى صورة كلية بينما نجد الفكرة عند أرسطو تبدو بوصفها التحديد الذاتى حيث تتعين فاعليتها ونشاطها وايجابيتها^(٢٨) •

وعلى هذا المنوال يستمر هيجل فى تقسيم كل فترة على نفس هذا الايقاع الجدلى الثلاثى بحيث تكون الفترة الأولى مباشرة أعنى مجردة ثم تكون الفترة الثانية متوسطة وتأتى الفترة الثالثة لتعبر عن تمام الفكرة واكتمالها •

غير ان تقسيم هيجل لتاريخ الفلسفة لم يكن وليد المصادفة أو العشوائية ولكنه جاء بناء على تصور خاص للفلسفة أولا ثم لتطورها التاريخى ثانيا • وربما كان فى استطاعتنا أن نعد هذا التصور الجديد الذى عرضه هيجل فى بداية كتابه (محاضرات فى تاريخ الفلسفة) أهم أجزاء الكتاب جميعا • فقد ناقش فيه امكان قيام تاريخ للفلسفة ورفض فيه الكثير من الآراء الخاطئة عن تاريخ الفلسفة كالرأى الذى يقول مثلا ان وجود تاريخ للفلسفة تناقض ، أو الرأى الآخر القائل بأن تاريخ الفلسفة ميدان قتال يموج بأشلاء القتلى ! أو القول بأنه قراكم لجموعة من الآراء والأقوال الشخصية • وغير ذلك كثير من الآراء الخاطئة والأفكار الزائفة التى نسجت حول تاريخ الفلسفة ، ثم وضع تصوره الخاص لهذا التاريخ • وتصور هيجل لتاريخ الفلسفة له أهميته الخاصة — فيما يقول روزنتال^(٢٩) وهى أهمية تأتى « من زاوية انه نظر الى الفلاسفة

Ibid; Vol. I, p. 165.

(٢٨)

Dictionary of philosophy, p. 343, edited by (٣٩)
Rosenthal.

السابقين على انهم رجال يصارعون مشكلات وليسوا مجرد أشخاص
يعتقدون آراء معينة .. » (٤٠) .

ولقد كان هيجل ، فيما يقول سير جيمس بايلي Sir J. Baillie
» أحد الفلاسفة القلائل الذين لم يقفوا موقفا سلبيا تجاه الماضي ،
وانما كان أول فيلسوف في العصور الحديثة يعالج تاريخ الفلسفة على
انه مشكلة فلسفية قائمة بذاتها ويسعى الى حل يفسر اختلاف المذاهب
الفلسفية وتباينها ويكشف عن العلاقة التي تربط بينها ، وهي المذاهب
التي أنتجتها تاريخ الحضارة البشرية . كما حاول أن يبين ان جميع
الفلاسفة ليس لديهم سوى هدف واحد ، وانهم لا يدرسون الا مبدأ
واحدا ، وكل مذهب من المذاهب الماضية انما يعبر عن هذا المبدأ
بطريقة أحادية الجانب .. » (٤١) .

* * *

Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6, p. 227. (٤٠)

Sir James Baillie : Art Hegel in Encyclopedia of
Religion & Ethics. (٤١)

التصور الهيجلي لتاريخ الفلسفة :

يعرض علينا هيجل في المجلد الأول من كتابه الضخم (محاضرات في تاريخ الفلسفة) تصوره للفلسفة ولتاريخها ، وهو يناقش هذا الموضوع الهام في صفحات طويلة • ويبدأ بمناقشة عدة آراء خاطئة راجت عن تاريخ الفلسفة منها انه لا يجوز أن يكون هناك تاريخ للفلسفة لأن ذلك يعبر عن تناقض في الفلسفة ، ومنها أن تاريخ الفلسفة عبارة عن تراكم لمجموعة من الآراء الشخصية والأقوال الفردية لمجموعة من المغامرين هم الفلاسفة ! ومنها أن تاريخ الفلسفة عبارة عن ميدان قتال يوجع بجثث الضحايا ! •• الى آخر تلك الأفكار التي يحرص على تفنيدها قبل أن يقدم لنا تصوره الخاص للفلسفة الذي ينبغى علينا أن ننظر من خلاله الى تاريخ الفلسفة ، والطريقة التي يتطور بها هذا التاريخ • وسوف نعرض فيما يلي لمناقشة هذه الأفكار في شيء من الإيجاز :

١ - تاريخ الفلسفة : تناقض ••

يبدأ هيجل ، كما ذكرنا ، بمناقشة مجموعة من الأفكار الخاطئة التي راجت عن (تاريخ الفلسفة) • الفكرة الأولى هي التي تذهب الى استحالة قيام (تاريخ) للفلسفة على الاطلاق لأن عبارة (تاريخ الفلسفة) تتضمن تناقضا في الألفاظ ، اذ كيف يمكن أن يكون للفلسفة تاريخ •• ؟ أليست الفلسفة تستهدف الكشف عن الحقيقة ، أعني انها تريد أن تفهم وان تدرك ما هو حق أي ما هو ثابت وخالد وابدئ (في ذاته ولذاته) ومن المستحيل عليه أن يتغير ، في حين أن التاريخ لا يحدثنا الا عن موضوعات متغيرة متبدلة ، وعن أمور ومسائل وجدت في أوقات معينة ، ثم اختفت وزالت في أوقات أخرى لتحل محلها مسائل وأمور جديدة ، فكيف يمكن إذن ، أن يلتقي التاريخ ، وموضوعه المتغير ، والفلسفة وموضوعها الحق الخالد ، على صعيد واحد •• ؟ ألا يعنى هذا الالتقاء تناقضا في الألفاظ •• ؟ ! أليست الحقيقة أبدية ، ومن ثم لا توجد داخل نطاق الزائل أو العابر

أعنى التاريخ ؟ ! واذن فالنتيجة الحتمية هي ان الفلسفة لا تاريخ لها لأن الحقيقة لا يمكن أن توجد غيما يختفى ويزول^(٢٢) ! ..

ومعنى ذلك انه لا يمكن أن يقوم للفلسفة تاريخ ما دامت الفلسفة ليست أحداثا تقع في زمان معين دون زمان آخر وترتبط بظروف الزمان والمكان ، فاما أن يقول المرء ان هناك تاريخا وليس ثمة فلسفة ، أو ان يقول ان هناك فلسفة بغير تاريخ ، وبعبارة أخرى « التاريخ والفلسفة يبدوان لأول وهلة متناقضين متعارضين لأن الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة ، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع ، فاما أن يكون الفكر مطابقا للواقع وحينئذ يسمى حقيقة ، أو لا يكون فلا يمكن أن يسمى حقيقة . فالحقيقة اذا تقتضى الثبات بينما نشاهد من الناحية الأخرى ان التاريخ موضوعه التغير ، اذ لا يمكن أن يفهم بغير الزمان أو بعبارة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التي ترتبط أشد الارتباط .. »^(٢٣) لكن هيجل يفند هذا الزعم الخاطئ فينبهنا الى أن هذا الأشكال يمكن ان يثار حول ألوان كثيرة من المعارف الأخرى وليس ضد الفلسفة وحدها ، فهو يمكن ان يثار مثلا حول الدين ، فيقال انه من التناقض ان نقول ان هناك تاريخا للدين مادام يتخذ من الحقيقة المطلقة موضوعا له ، فكيف يمكن أن يكون للحقيقة المطلقة الدائمة الخالدة تاريخ متغير ؟ بل يمكن ان يثار هذا الأشكال أيضا بالنسبة للمعلوم ذاتها فنقول مثلا كيف يمكن أن يكون هناك تاريخ لمعلم الفلك ؟ ! ان قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير في حين أن التاريخ متغير فكيف يلتقيان ؟ !

يقول هيجل اننا نستطيع أن نرد على أصحاب هذا الرأي ردا بسيطا للغاية فنقول لهم : ان فكرتكم عن استتالة وجود تاريخ لهذه

C.F.G. W. Hegel:History of Philosophy, Vol. I, p.7. (٢٢)

(٢٣) دكتور عبد الرحمن بدوي (ربيع الفكر اليوناني) ص ٣ مكتبة النهضة المصرية — الطبعة الثالثة — القاهرة ١٩٥٨ .

المعارف يقتاض تناقضا مباشرا مع واقعة لا سبيل الى الشك فيها ، وهي ان هناك بالفعل تاريخا للفلسفة ، وتاريخا للدين ، وتاريخا للعلوم الأخرى^(٤٤) ، فهناك ، مثلا ، تاريخ لعلم الفلك يتمثل في المحاولات التي قام بها الانسان لاكتشاف هذه القوانين ، وهي محاولات كانت تحكمها ظروف البيئة والخلفية الثقافية التي نشأت فيها . وهكذا أخذنا أولا بالنظام الفلكي الذي وضعه بطليموس ، وظل قائما الى ان جاء كوبرنيكس Copernicus في القرن السادس عشر ، ثم جاليليو ، فرفضناه ، فهناك اذن تاريخ لعلم الفلك رغم ان قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير . ان علم الفلك نفسه أو ما ندركه نحن من هذه القوانين لم يتم دفعة واحدة ، بل قامت عدة محاولات وكانت هذه المحاولات ، مشروطة بشروط البيئة ، ودرجة الثقافة التي نشأت فيها . وما يقال على الفلك يقال عن الفلسفة : فليس ثمة تناقض في قولنا ان موضوع الفلسفة ثابت وهو الحق الخالد اللامتناهي ، وقولنا ان هذا الموضوع ينكشف لنا تدريجيا عبر العصور التاريخية المختلفة .

وعلى الرغم من اننا نستطيع أن نفسر ذلك التناقض الظاهري ، بالقول باننا لابد أن نفرق بين التاريخ الخارجي للفلسفة أو الدين أو العلم . . الخ وبين تاريخ الموضوع نفسه ، وما هنا ينبغي أن نضع في اعتبارنا ان تاريخ الفلسفة ، بسبب الطبيعة الخاصة لموضوعها ، يختلف عن غيره من ألوان التاريخ الأخرى — أقول على الرغم من اننا كنا نستطيع ان نلجأ الى هذا التفسير الا انه سوف يتضح عندئذ في الحال ان التناقض الذي أشار اليه أصحاب الرأي السالف لم يكن يشير الى التاريخ الخارجي بل الى التاريخ الداخلي ، الى تاريخ المضمون نفسه ، أي ان التناقض انما يكون في مضمون الفلسفة ذاتها ، ولكي يوضح لنا هيجل الفرق بين التاريخ الخارجي والداخلي يضرب مثلا بالديانة المسيحية : « اذا أردنا أن نضرب مثلا بالدين قلنا ان هناك تاريخا لانتشار الديانة

المسيحية ، ولحياة أولئك الذين اعتنقوها وآمنوا بها ، ويمكن أن نقول ان هذا التاريخ قد تشكل فى وجود الكنيسة .. الخ وهذا هو ما يكون التاريخ الخارجى ، أو الوجود الخارجى للمسيحية ، أما بالنسبة للعقيدة ، فلا شك أيضا ان لها تاريخا ، العقيدة لها أثرها فى كل عصر ، لكنها تظل باقية كما هى دون أن تتغير من حيث هى حقيقة » (٤٥) .

وبالمثل فان العلوم الأخرى جميعا ، بما فيها الفلسفة لها تاريخ خارجى شأنها فى ذلك شأن الدين .. والفلسفة بدورها ، لها تاريخها الخارجى الذى يتمثل فى البحث عن أصلها ويشأتها ويداياتها الأولى وكيفية انتشارها وازدهارها واضمحلالها ثم احياؤها وبمئتها من جديد . وكذلك تاريخ معلميه وروادها وكذلك تاريخ خصومها وأعدائها ، فضلا عن علاقاتها الخارجية بالدين والدولة .. الخ . ولا شك ان هذا التاريخ الخارجى يثير مشكلات لا تخلو من نفع منها ان نتساءل مثلا : لماذا تكشف الفلسفة عن نفسها لنفر ضئيل من الأفراد ؟ ! ولماذا تظهر بين عدد قليل من الأمم ، ووسط عدد ضئيل من الشعوب مع انها نظر فى الحقيقة المطلقة .. ؟ ! ثم لماذا تحصر نفسها فى فترات زمنية خاصة وحقب تاريخية معينة ؟

ويشير هيجل الى أن هذه الأسئلة نفسها يمكن أن تثار أيضا حول الديانة المسيحية ، لماذا ظهرت فى هذه الفترة المعينة بالذات ، وفى هذا العصر .. الخ (٤٦) .

والمواقع ان هيجل يلجأ فى كثير من الأحيان الى ضرب الأمثلة بالدين لوجود تشابه قوى بينهما بوصفهما يبحثان موضوعا واحدا هو الحق ، أما الفرق بينهما فهو ببساطة فرق فى الصورة فهما يدرسان شيئا واحدا

Ibid, p. 9.

(٤٥)

Ibid .

(٤٦)

هو الله في الدين ، أو الفكرة الشاملة في الفلسفة . لكن على حين اننا نجد في الدين بالضرورة عنصر سلطة ، فان الفلسفة لا تستطيع أن تقبل سلطة من أى نوع : انها صوت العقل ، والعقل يكف عن أن يكون كذلك ما لم يكن حرا ، ومن ثم فان الفلسفة تضع في تصورات عقلية ما يضعه الدين في ألفاظ متخيلة . لكن علينا أن نحذر سوء فهم محتمل ، فالفلسفة باتجاهها التصوري ليست شيئا مجردا بل هي شيء غني لأنها نتاج للتاريخ . وبالتالي فاننا ننظر الى الفلسفة نظرة أفضل حين ننظر اليها على انها تاريخ للفلسفة ، فنحن لا نستطيع أن نفكر في الحاضر دون أن نعرف ذلك الماضي الذي أدى اليه . . . (٢٧) .

ولو اننا قارنا ، فضلا عن ذلك ، بين تاريخ الدين وتاريخ الفلسفة من حيث (المضمون الداخلي) لكل منهما ، لاستطعنا أن نقول أن الحقيقة الأساسية الثابتة التي لا يمكن أن تتغير في كل من الدين أو الفلسفة لا يمكن أن تكون جزءا من التاريخ . فمضمون الدين ، مثلا ، يظل بلا تغير . ويمكن من هذه الزاوية ان يقال له تاريخا ضئيلا (بمعنى التاريخ المتغير) أو ليس له تاريخ على الإطلاق . في حين ان لمضمون الفلسفة الأخرى تاريخا يرتبط جانب منه بالمتغيرات . لكنه في الجانب الأكبر منه لا يرتبط الا بما هو دائم حتى ان العناصر الجديدة لا تصبح مجرد تغيرات تحدث في العناصر التي سبق تحصيلها بل اضافات جديدة تضاف الى تلك العناصر . والنتيجة التي يستخلصها بعض الباحثين ، من ذلك كله ، هي ان الفلسفة لا يمكن أن يكون لها تاريخ بمعنى الكلمة لأن الجمع بين الفلسفة والتاريخ ليس بمستطاع ، بل يمكن انشاء تاريخ فحسب أو فلسفة فحسب (٢٨) !

لكن الواقع ، رغم هذه الاعتراضات جميعا ، اننا نستطيع أن نقول ان للفلسفة تاريخا ، اذ انه حتى لو سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة

E. W. Tomlin : The Great Philosophers, p. 232. (٢٧)

(٢٨) دكتور عبد الرحمن بدوي (ربيع أفكر اليوناني) ص ٤ .

لا تتغير مطلقا فان الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به انسان دفعة واحدة بل لابد للروح البشرى أن يسلك طريقا شاقا وطويلة حتى يكشف عن الحقيقة ويجليها ؛ وهذا لا يكون الا بالاقتراب من موضوعا الحقيقى شيئا فشيئا . فهناك اذن عملية تكوين ، وهذه ستكون موضوعا لتاريخ الفلسفة ، لأن هذا التكوين لابد أن يتم فى الزمان ، فيمكن بالتالى أن يكون له تاريخ^(٤٩) .

ان السبب فى الخلط الذى يقع فيه بعض الباحثين عادة هو أن تاريخ الفلسفة يظهر أمامهم لا بوصفه اثباتا كاملا لمضمون بسيط ، ولا على أنه حركة خارجية لاضافات تضاف الى الكنوز التى سبق ان حصلنا عليها بالفعل ، لكنه فيما يبدو يعرض عليهم منظر التغيرات التى تحدث باستمرار داخل الكل ، ومثل هذه التغيرات لتبدو لهم فى النهاية وكأنها لم تعد ترتبط بهدف عام مشترك ، وها هنا تظهر تلك الآراء السطحية المعروفة عن تاريخ الفلسفة ، وهى الآراء التى يتعين علينا ان نعرض لها ، وأن نقوم بتصحيحها . وهى تلك الآراء الشائعة التى تعرفونها جيدا ، أيها السادة ، لأنها بغير شك هى الآراء والأفكار التى يحتتمل ورودها فى البداية أكثر من غيرها الى ذهن الانسان عندها يفكر فى موضوع تاريخ الفلسفة^(٥٠) . ومن هذه الآراء أيضا القول بان تاريخ الفلسفة ليس سوى تراكم لمجموعة من الآراء الشخصية والأقوال الخاصة التى وردت على لسان مجموعة من المفكرين هم الفلاسفة !

٢ - الفلسفة : آراء وأقوال شخصية ..

أولى الأفكار السطحية عن تاريخ الفلسفة هى تلك الفكرة الشائعة التى تقول أن التاريخ بصفة عامة هو مجرد رواية للأحداث العارضة التى تقع على مر العصور وعند مختلف الأمم والأجناس والشعوب . وما يقال

(٤٩) نفس المصدر السابق .

Hegel : History of Philosophy, Vol . I, p. 10. (٥٠)

عن التاريخ العام يقال كذلك عن تاريخ الفلسفة ! وهكذا خلقتى بفكرة رائجة للغاية تصف تاريخ الفلسفة بأنه رواية لمعد من الآراء الفلسفية أو (أقوال الفلاسفة) على نحو ما ظهرت فى الزمان ! وأولئك الذين يظنون ان لديهم القدرة على الحكم يسمون مثل هذا التاريخ معرضا للمخالفات المجنونة ، أو هو على أقل تقدير مجموعة من الأخطاء التى وقع فيها أناس استغرقهم الفكر ، واستوعبتهم تأملاتهم حتى نسوا ما حولهم !

ومن عجب ان نجد هذا الحكم لا يصدره فقط أولئك الذين يعتبرون بجهلهم بالفلسفة — فالجهل بالفلسفة لا يشكل عقبة فى سبيل الحكم عليها ! — اذ يقال انه فى قدرة أى انسان أن يصدر حكما على نوع الفلسفة وقيمتها دون أن تكون له أدنى دراية بها ! — وانما هذه النظرة يمتنعها كذلك أولئك الذين كتبوا تاريخا للفلسفة أو يقومون بكتابة مثل هذا التاريخ ! والواقع ان التاريخ اذا ما نظرنا اليه على انه مجرد احصاء أو سرد لمجموعة من الآراء الظنية أو الأقوال الفلسفية ، فسوف يحدو فى هذه الحالة عقبا مجدبا : مجرد رواية عاطلة أو قصة غفيمة ، أو هو ان شئت لون من ألوان (المخدلة) على اعتبار ان المخدلة هى العلم بعدد من الأشياء عديمة النفع ، أعنى العلم بتلك الأشياء التى ليس لها نفع ذاتى أو قيمة ذاتية تستهدفها أكثر من مجرد العلم بها فمضب (٥١) .

ومعنى ذلك اننا اذا ما افترضنا ان تاريخ الفلسفة ليس سوى عرض لمجموعة متنوعة ومختلفة من الظنون والآراء الشخصية ترص فى طابور طويل سواء أكانت هذه الآراء تدور حول الله أو الطبيعة أو الروح فسوف تبدو الفلسفة فى هذه الحالة علما مملا لا لزوم له . والا فماذا عساه أن يكون أكثر جذبا وعمقا من تعلم مجموعة من الآراء الظنينة أو الأقوال الشخصية ؟ بل أى عمل أكثر تقاهة من ذلك العمل ؟ !

ويرى هيجل ان الرأى الظنى هو (تصور ذاتى) أو هو (فكر بغير

بساط) فكر يمكن أن يقع لى على هذا النحو أو ذاك ، وظن هو ظنى أنا ، مع ان الحقيقة موضوعية وليست ذاتية ! ومن ثم فلا بد أن تخلو الفلسفة من هذه الآراء الظنية ، اذ لا يوجد شئ اسمه (الآراء الظنية الفلسفية) . ولو انك سمعت شخصا يتحدث عن الآراء الظنية الفلسفية ، حتى ولو كان مؤرخا للفلسفة ذاتها ، فأعلم انه لا يعرف شيئا عن الفلسفة على الاطلاق ! ذلك لأن الفلسفة هى العلم الموضوعى بالحقيقة ، انها علم الضرورة ، وهى تهدف الى تصور المعرفة الحقيقية لا الى تصور الرأى الظنى Opinion أو أوشاج منه ! انها على وجه الدقة ما يضاد الرأى الظنى لأنه ذاتى فى حين ان المعرفة الفلسفية موضوعية . ومن ثم فان المعرفة الحقيقية تمحو ما تجده أمامها من آراء ظنية وأفكار ذاتية(٥٢) .

لكننا حين نقول ان الفلسفة تستهدف البحث عن الحقيقة وحدها ، أو الحقيقة المطلقة ، أو المطلق — وان هذه الحقيقة موضوعية وليست ذاتية ، وهى مستقلة عن اهواء الباحث ومشاعره وميوله الخاصة ، وان الانسان قادر بعقله على الوصول الى تلك الحقيقة — حين نقول ذلك فاننا نجد أنفسنا أمام معارضة قوية من فريقين مختلفين :

أما الفريق الأول : فيمثله المتدينون والأتقياء ومن اليهم من الذين يملنون صراحة ، ان العقل متناه وان الحقيقة لا متناهية فكيف يمكن للعقل أن يتصدى لعرفتها ؟ ! ان العقل Reason عاجز عن ادراك الحقيقة فعليه أن يكون أكثر تواضعا وان يكف عن غلوائه ! لأن كل ما فعله العقل ، فى رأى هذا الفريق انه قادنا الى هاوية الشك ! ومن ثم فانه ينبغى علينا أن ننبد هذا الذى يسمى بالتفكير المستقل عن الايمان ، وان نخل العقل ونقيده باضفاد الايمان بحيث نمطى للايمان سلطة مطلقة ، ومعنى ذلك بعبارة أصرح وأوضح ، فان علينا أن نعود مرة أخرى فنجدل من الفلسفة خادمة للدين كما كانت طوال العصور الوسطى

Philosophic: Ancilla Theologiae أو أن نجعل الفلسفة فى المرتبة الثانية
بعد الدين على أقل تقدير اذا ما أردنا أن نصل فعلا الى الحقيقة !

ولقد جاء الهجوم الثانى : من زاوية أخرى : فمن المعروف ان العقل
أثبت على مدار التاريخ جدارته وبرهن على حقوقه التى انتزعها من
أعدائه ، ومن هنا فقد ألق عن الايمان الذى تفرضه السلطة وحدها ،
وحاول من جانبه أن يقيم ايمانا خاصا به وان يجعل الدين عقلانيا بحيث
يكون المحك الذى يقبل الدين على أساسه ، أو أن نسلم بعقيدة ما هو
الاقتناع الشخصى والبصيرة النافذة الخاصة وحدها . غير ان هذا الاثبات
لجدارة العقل وحقوقه قد انقلب بطريقة مذهلة الى شئ بالغ الغرابة
فنتج عنه القول بأن معرفة الحقيقة عن طريق العقل ليست سوى أمر
مستحيل ! وهكذا دخل العقل فى صراع مع الايمان الدينى حتى تحول
هو نفسه فى الوقت ذاته الى أمر مضاد للعقل ! وعلى هذا النحو ظهر
التركيز على ما يسمى بحقوق (الغريزة) و (الوجدان) و (المشاعر)
و (العواطف) وما إليها كأمر تتأكد أهميته ضد جدارة العقل وحقوقه
وأصبح ما هو ذاتى معيارا للقيمة الحقيقة بكل ما يمثله الذاتى من جوانب
جزئية متغيرة ومتقلبة ! فهو ذلك الذى يستطيع كل انسان أن يكون
لنفسه بقدراته الذاتية الخاصة ! وذلك واضح فى منهج (المحدث الصوفى)
الذى أخذ به الرومانتيكيون وأشباه المثاليين وقد لخص ياكوبى ، هذا
التعارض بين العقل والوجدان ، فى عبارته الشهيرة : (النور فى قلبى ،
لكنى كلما حاولت ابرازه لفهم خبا السراج وانطفأ !) (٥٣) . غير ان هناك
فارقا أساسيا بين الاقتناع الذى يقوم على أسس ذاتية كالمشاعر
والوجدانات والعواطف والادراكات الحسية ، وغير ذلك مما يسعى اليه
أصحاب الحدس الصوفى أعنى حين يعتمد الاقتناع بصفة عامة على
الجانب الجزئى فى الذات البشرية — أقول هناك فارق بين هذا اللون

W. Wallace: « Prolegomena to The Study of Hegel » (٥٣)
Oxford, Clarendon Press, London 193.

من الاقتناع وبين الاقتناع الذي يعتمد على الفكر. أعني ذلك الذي يدرك الفكرة الشاملة للموضوع Der Begriff أو الطبيعة العقلية لشيء ما . ان الاقتناع في الحالة الأولى ، ليس سوى رأى ظنى فحسب . وهكذا يتضح لنا ان هناك تعارضا بين الرأى الظنى وبين الحقيقة . وهو تعارض كشفت عنه بوضوح الفلسفة اليونانية في عصرها الذهبي : عصر سقراط وأفلاطون ، فلقد شهدت هذه الفترة غسادا في الحياة اليونانية فظهرت الآراء الظنية التي نتج عنها ظهور التفرقة الأفلاطونية بين الرأى الظنى Doxa والعلم Episteme ، كما نلتقي بنفس هذا الوضع عند انهيار الحياة السياسية ، وللحياة العامة ، في الامبراطورية الرومانية في عهد الامبراطور اغسطس Augustus (٥٤) .

ولهذا دار بين المسيح وبين بيلاطس الحاكم الروماني هذا الحوار الذي يبرز بوضوح التعارض بين الحق والظن ، عندما قال السيد المسيح . (لهذا قد ولدت أنا ، ولهذا قد اتيت الى العالم لاشهد الحق ، كل من هو من الحق يسمع صوتي) (٥٥) .

سأله بيلاطس في سخرية : وما هو الحق ؟ (٥٦) .

لقد سأل بيلاطس سؤاله هذا بترفع واستخفاف وبنعمة فيها الكبرياء الذي يدل على ان فكرة الحق هذه أصبحت فكرة بالية عفى عليها الزمان ! ومن ثم فان علينا ان نتجاوزها لنسأل عن غيرها وليس ثمة ما يدعو بعد الآن لمعرفة الحقيقة (٥٧) !

(٥٤) هو اكتاتيروس الذي هزم انتونيو وكليوباترة في موقعة اكتيوم الشهيرة عام ٣١ ق م وفي العام التالي رأس الامبراطورية الرومانية وبهذا مجلس الشيوخ لقب امبراطور وكذلك لقب اغسطس المبجل وتوفي عام ١٤ م .

(٥٥) انجيل يوحنا : الاصحاح الثامن عشر آية ٣٧ — ٣٨ .

(٥٦) انجيل يوحنا : الاصحاح الثامن عشر آية ٣٩ .

(٥٧) Hegel : « Philosophy of History » , Vol. I, p. 14.

والواقع ان كلمة الحقيقة ظلت تحمل بالنسبة للانسان مضمونا هائلا ،
ولذا فقد كانت تثير النشوة فى القلوب وتدفعها الى العمل والحركة !

أما القول بأن الحقيقة لا يمكن ان نعرفها أو هي مما لا يمكن معرفته
Unknowable فسوف نتعرض لتفنيد طوال عرضنا لتاريخ الفلسفة (٥٨)
وانما يكفى هنا ان نلاحظ اننا لو وافقنا على مثل هذا الزعم على نحو
ما فعل رجل مثل (تينمان Tennemann) فان ذلك يعنى انه ليس ثمة
ما يدعو الانسان الى ان يرهق نفسه فى ميدان الفلسفة ! فمادام
كل رأى يزعم انه وصل الى الحقيقة يثبت كذبه فما جدوى السعى ،
اذا ، للكشف عن الحقيقة ؟ ! وسوف نعرض بعد قليل لما يسمى بتفنيد
المذاهب الفلسفية بعضها لبعض أو لتقاربها بعضها مع بعض ، ويكفى ان
نقول هنا اننا لا نصل الى الحقيقة الا عن طريق المعرفة والانسان
لا يعرف الا عندما يفكر ويعمل علقه لا عندما يقف ويمشى ويتحرك .. الخ
اعنى انه يصل الى المعرفة من حيث هو (مفكر) والمعرفة هنا هي بالطبع
(معرفة الحقيقة) وينبغى أن يكون واضحا فى ذهننا ان الحقيقة لا يمكن
معرفة باذراك مباشر سواء أكانت خارجية حسية ، أو كانت تصورات
عقلية ، انما نصل اليها بطريقة واحدة فقط هي : اعمال الفكر ! (٥٩) .

٣ — عقم المعرفة الفلسفية :

علينا الآن أن نناقش إحدى الأفكار السطحية الأخرى ، واعنى بها
تلك الفكرة التى كثيرا ما روجها مؤرخو الفلسفة عندما ذهبوا الى القول
بأن تاريخ الفلسفة زاهر بالمذاهب والأفكار والنظريات المتعددة حتى أن
المرء ايصاب بالدوار ان هو أراد أن يختار بينها ! أو هو ، على أقل

(٥٨) راجع تفنيد هذه الفكرة فى كتابنا : (المنهج الجدلى عند هيجل)
وقارن ايضا ما يقوله ولترستيس فى كتابه (فلسفة هيجل) ترجمة د. أمام
عبد الفتاح امام ص ٧٦ وما بعدها .

Hegel : History of Philosophy, Vol. I. p. 15. (٥٩)

تقدير ، يصاب بالحيرة والارتباك عندما يحاول أن يفضل رأياً على رأى آخر ، أو يتنقى لنفسه مذهباً من بين تلك المذاهب المتراكمة ، اذ لابد له أن يتساءل فى اضطراب : أى المذاهب ينبغى على أن أقبل وأبها أرفض ؟ ! أى النظريات ينبغى أن اترك وأبها ينبغى أن اعتنق ؟ ! ماذا عساي أن أفعل وتاريخ الفلسفة زاهر بكل ألوان النظريات والمذاهب والآراء المتضاربة التى يغند بعضها بعضاً ؟ ؟ ! بل كثيراً ما يقال انه بالنفا ما بانغ من سخف الفكرة التى قد تطراً على ذهنك ، فانك لابد واجد من الفلسفة من دافع عنها !

ويستمر أصحاب هذه الفكرة فيقولون : صحيح أن هناك عقولاً عظيمة كثيرة ظهرت فى تاريخ الفلسفة لكنها ، فيما يبدو ، قد ضلت الطريق ، وتاهت عن السبل المؤدية الى الحقيقة ، ودليلنا على ذلك انها ما تفتأ تضرب بعضها بعضاً بعنف وقوة يريد كل منهما أن يجهز على غيره ! وهى فى أضعف الحالات يتناقض كل مذهب مع غيره من المذاهب الأخرى ، واذا كان يحدث لمقول بالغة القوة والعمق والنضج والمكرين على مثل هذا القدر من العبقرية والذكاء أن تختلف على هذا النحو بحيث تصبح المسافة بينها واسعة وبعيدة بعد ما بين القطبين ، فكيف يمكن لى أنا المقارئ المتواضع ، أن أفصل بينها وأن أحكم عليها ؟ كيف يمكن أن أجزؤ فأقول : أصاب أفلاطون وأخطأ أرسطو ، أو العكس ، فى الوقت الذى يلقب فيه أولهما (بالفكر الإلهى) ، وثانيهما (بالمعلم الأول) ؟ ! أيمكن لى أنا أن أكون قاضياً وحكماً فيما اشتجر بين أفلاطون وأرسطو من خلاف ؟ ! واذا فعلت فمن ذا الذى يستمع الى حكمى أو يعتمد برأىي ؟ ! (٦٠) •

والنتيجة التى ينتهى اليها هذا الفريق هى أن المعرفة الفلسفية التى نحصلها من تاريخ الفلسفة عقيمة مجدبة ولا قيمة لها على الاطلاق ! ولابد

أن نتخذ من هذا العقم مبررا لاهمال الفلسفة ! بل وللبهرنة على عجزها عن بلوغ المعرفة الحقيقية .. فالإنسان غي رأيهم لم يصل عن طريقها قط الى معرفة يقينية !

والواقع أن البرهان على أن الجهد الفلسفى عقيم مجذب انما استمده أصحابه من نظرة سطحية الى تاريخ الفلسفة ، وما يستتبع هذه النظرة من نتائج : فتاريخ الفلسفة يبدو أمامها مسرحا لاشد الآراء ثباتا وأكثر المذاهب اختلافا وتضاريا ! فقد ظهرت فيه — بغير شك — فلسفات بالغة التنوع : جاءت كل فلسفة لتعارض الأخرى وتناقضها . وهكذا بدت هذه المذاهب متفرقة : كل منها يقوم بذاته مستقلا عن غيره لا يرتبط بالمذهب السابق ولا يمهّد للمذهب اللاحق ، وكيف يمكن لهذه المذاهب أن ترتبط وكل منها يعارض الآخر ويناقضه ؟ حتى لقد أصبح شعار كل مذهب قول السيد المسيح : « اتبعنى ، ودع الموتى يدفنون موتاهم » (٦١) وهى العبارة التى ذكرها عندما استأذنه أحد تلاميذه أن يمشى الى بيته ليدفن أباه أولا ثم يعود فيتبعه (٦٢) . وهم يقصدون بهذه العبارة أن كل مذهب يجعل شعاره (أنا أولا) أو (أنا ثم اللطوفان) .. أما المذاهب الأخرى فيجب وأدها ! لكن بدلا من عبارة السيد المسيح (اتبعنى) لابد أن يقال هنا لكل انسان : (اتبع نفسك) أعنى تمسك بأفكارك واقتناعائك الخاصة ، وابق ثابتا متمسكا برأيك الخاص . ولماذا تعتق رأيا جديدا ؟ أليس كل رأى جديد سوف يتحول بدوره ليصبح رأيا قديما ؟ أليس الاجدى ، اذن ، أن يتوقف المرء عن معتقداته الخاصة ؟ ! واذا آمن بمذهب أن يبقى عليه ولا يغيره ؟ وهكذا تحول تاريخ الفلسفة عند أصحاب هذه النظرة السطحية الى

(٦١) انجيل. فى الاصحاح الثامن : ٢١ — ٢٢ .

(٦٢) (يقال له اخر من تلاميذه : يا سيد ائذن لى ان امضى أولا وانفنى ابى ، فقال له يسوع : اتبعنى ، ودع الموتى يدفنون موتاهم) انجيل متى اصحاح ٨ : ٢١ — ٢٢ .

ميدان قنال يهوج بأشلاء الضحايا وتفوح منه رائحة الجثث ! فقد قتل كل مذهب أخاه ، وقاوم بدفنه ، بل لقد رغب بعضها عن عملية الدفن هذه فنزحت الجثث تنهشها بنات الطير ! أما إذا ظهرت فلسفة جديدة تباهى بشبابها ، مفتونة بقوتها ، مغرورة بجديتها فإن الناس يواجهونها بكلمات بطرس الرسول لزوجة خنانيا ^(٦١) : (هوذا أرجل الذين دفنوا رجلك على ابواب وسيحملونك خارجا) ^(٦٢) . أى ليس ثمه ما يدعو الي كل هذا الغرور فسرعان ما تقضى نحبك على يد فلسفة جديدة آتية لا ريب فيها ، ان الفلسفة التي سوف تدحضك وتأخذ مكانك لن تتأخر طويلا ! ^(٦٣) .

(٦٢) يذكر هيجل انها كلمات بطرس الرسول (خنانيا) وهو خطأ والصحيح ما اثبتناه . والخطأ ناجم عن ان هيجل كان يعتمد على اقتباسه للكثير من النصوص على ذاكرته ، وكثيرا ما تخونه الذاكرة في التفاصيل الدقيقة فيذكر نص أو معناه . نعم — قارن مثلا اقتباسه في فلسفه الحق ، وتعليق نوكنس Knox ص ٢٩٩ .

Hegel's Philosophy of Right oxford, 1942.

(٦٤) القصة اننى اقتبس منها هيجل عبارة بطرس الرسول طويلة بعض الشيء ولكن لا بد من روايتها لكى تفهم العبارة في سياقها ، فالاصل فيها كما تروى انقصص الدينى أن : (اصحاب الحقول والبيوت كانوا يبيعونها ويتون بائمان المبيعات ويضعونها عند أرجل القويس بطرس فكان يوزع منها على المحتاجين) لكن رجلا اسمه خنانيا وامراته سفيرة باعا ملكا واخطس من ثمنه . أو عز عليهما أن يتماه كله الى بطرس فقدم الرجل جزءا منه فقط : « واتى بجزء ووضع عند أرجل الرسول . فقال بطرس : يا خنانيا لماذا ملا الشيطان قلبك لتكذب على الروح القدس وتخطس من ثمن الحقل ؟ لنت لم تكذب على الناس بل على الله . فلما سمع خنانيا هذا الكلام وقع ومات . وصار خوف عظيم على جميع الذين سمعوا بذلك . فنهض الاحداث ولفوه وحلوه خارجا ودفنوه ثم حدث بعد مدة نحو ثلاث ساعات ان امراته دخلت وليس لها خبر بها جرى . فاجابها بطرس قولى ، ابهذا المقدار يمتعا الحقل ... ؟ فقلت نعم بهذا المقدار ، فقال لها بطرس ما بالكما اتفقتا على تجربة روح الرب . هوذا أرجل الذين دفنوا رجلك على الباب وسيحملونك خارجا . فوقعت في احنال عند رجلية ومات . فدخل الشباب ووجدوها ميتة فنصلوها خارجا ودفنوها بجانب رجلها . » (اعمال الرسل الاصحاح الخامس ا) .

(٦٥) قارن : امام عبد الفتاح ايام (المنهج الجدلى عند هيجل) ص ١٤٩ وما بعزها دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ م .

والواقع ان آراء هذا الفريق ، وان كانت خاطئة ، الا انها تستند فى جانب منها الى ما يحدث بالفعل فى تاريخ الفلسفة فكثيرا ما تشق فلسفة جديدة طريقها الى الوجود مؤكدة انها وحدها الحقيقية وان الفلسفات الأخرى التى سبقتها تخلو تماما من كل قيمة ، بل كثيرا ما ترعم ان هذه الفلسفات السابقة كانت تهذى ولا تقول الا لغوا : ومن ثم فان كل فلسفة تظهر تبرر ظهورها ووجودها بما تكشف عنه من نقائص وعيوب فى الفلسفات الأخرى التى سبقتها الى الوجود وما أصاب المذاهب قبلها من جمود وقصور عن مواجهة المشكلات الجديدة وما ظرا على هذه الفلسفات السابقة من ضмор واضمحلال ، وبالتالي فان هذه الفلسفة الجديدة قد أخذت على عاتقها دهم هذا الضلال وسد الثغرات والمطالب ، وبعث القوة والنشاط فى تيار الفكر الخامد ! ومن ثم فانه فى اللحظة التى ظهرت فيها هذه الفلسفة الجديدة ، وعند هذه اللحظة فحصب ، تم اكتشاف الفلسفة الحقّة !

وإذا كان التاريخ قد شهد طوال أحقاب مذاهب متعددة وفلسفات متنوعة فانه لا يمكن أن تكون كلها فلسفات حقيقية ، اذ لا شك أن الحقيقة لا بد ان تكون واحدة لا متعددة ولا متنوعة ولا متضاربة ولا متعارضة ! فلا يمكن ان تكون هناك حقيقتان متضاربتين أو متناقضتين ، لأن الحقيقة تتفق بالضرورة مع غيرها من الحقائق الأخرى ، وبالتالي فليس ثمة سوى حقيقة واحدة . والمعل يؤكد هذه القضية تأكيدا مطلقا ، والنتيجة بالطبع هي انه لا بد ان تكون هناك (فلسفة واحدة) فحصب هي التى يمكن ان نقول عنها انها صادقة ، ولما كانت الفلسفات متعددة ومتنوعة ومختلفة ، كما سبق ان ذكرنا ، فاننا لا بد أن ننتهى الى القول بأن جميع الفلسفات الأخرى هي بالضرورة خاطئة أو كاذبة . ومن هنا حرصت كل فلسفة تظهر على مدار التاريخ — ان تسارع وتقدم للناس

= وقارن أيضا ما يقوله سبتس فى كتابه (فلسفة هيجل) ص ١٩ من ترجمتنا العربية لهذا الكتاب — دار نشر الثقافة — القاهرة عام ١٩٧٥ .

كافة الضمانات والبراهين والادلة على انها : (الفلسفة الوحيدة الصحيحة) ! أو انها الفلسفة الحقّة دون سواها !! (٦٦) .

٤ - فلسفة واحدة :

كيف يمكن لنا ان نرد على هذا الفريق ؟ ! صحيح انه كانت هناك ، ولا تزال : مذاهب فلسفية كثيرة ، وفلسفات متنوعة ومختلفة طوال عصور التاريخ ، لكن الأمر الذي نسيه أصحاب هذا الرأى ، فيما يذكرنا هيجل ، هو ان الحقيقة واحدة مع هذا التنوع ، وان العقل يؤكّد ذلك أيضا تأكيدا مطلقا . وبالتالي فلا بد ان تكون هناك فلسفة واحدة فحسب هي التي يمكن ان تكون صادقة وحقيقية بحيث تكون غيرها من الفلسفات المختلفة ، بالنسبة لها ، مذاهب خاطئة . ولقد رأينا ان كل مذهب يزعم ، بقوة وثقة ، انه هو هذه الفلسفة الوحيدة الصحيحة .. (٦٧) .

ها هنا يعرض علينا هيجل نظريته في هذا التضارب أو التناقض بين المذاهب الفلسفية ، فيقول : الواقع ان هناك صورة كلية هي الفلسفة بصفة عامة ، وهي تتشكل في تلك المذاهب الفلسفية المعروفة ، مذهب أفلاطون ، وأرسطو ، وديكارط ، وليننتز ، وكنط .. الخ تماما كالصورة الكلية للانسان التي تتحقق في أفراد البشر ، وبالحق ما بلغ اختلاف هذه المذاهب وتضاربها فان هناك رابطة مشتركة تجمع بينها وهي التي خولت لنا ان نطلق عليها كلمة واحدة هي الفلسفة أو نصفها جميعا بأنها (فلسفة) !

ويمكن ان نشرح ذلك بما يقوله (وليم ولاس W. Wallace) عن فلسفة هيجل نفسه ، يقول : (ان ما يريد هيجل ان يقوله ليس جيدا ،

Hegel : History of Philosophy, Vol. I. 18. (٦٦).

Ibid . (٦٧)

ولا هو مذهباً خاصاً وإنما هو فلسفة كلية عامة Universal تداولتها الاجيال من عصر الى عصر تارة بشكل واسع ، وتارة بشكل ضيق ، ولكن جوهرها ظلك هو هو لم يتغير ، وقد ظلت على وعى بدوام بقائها فخورة باتحادها مع فلسفة افلاطون وأرسطو (٦٨) .

فهاك ، فى رأى هيجل ، تيار فلسفى متصل ومتدفق يعبر عما يمكن ان نسميه بالفلسفة الكلية العامة ، وليست المذاهب الفلسفية المعروفة سوى صور منها : (والباحث الذى يرفض القول بوجود صورة كلية ، هى الفلسفة بصفة عامة تتحقق فى المذاهب الفلسفية الجزئية ويصر على معالجة هذه المذاهب الفلسفية الجزئية فرادى ، يشبه ذلك المريض الذى نصحه الاطباء بالاكثار من تناول الفاكهة ، لكنه رفض ان يأكل ما قدم اليه من كمثرى ، وعنب ، وبرقوق ، زاعماً انها ليست فاكهة وإنما بعضها كمثرى ، وبعضها الآخر عنب وبرقوق !) (٦٩) .

اننا ينبغى ان يكون لدينا نظرة أعمق الى الدلالات التى يحملها هذا التنوع للمذاهب الفلسفية بحيث يظهر فى ضوء مختلف عن ذلك الضوء المعروف : ضوء التعارض بين الحقيقة والخطأ . ان تفسير مثل هذا التنوع سوف يكشف لنا عن مغزى تاريخ الفلسفة بأسره ، وهو ان ينبغى فحسب أضرار هذا التنوع ، أو الافكار الخاطئة عن امكان وجود الفلسفة ، لكنه سوف يبين لنا كذلك ان مثل هذا التنوع كان ، ولا يزال ، ضرورة مطلقة بالنسبة لوجود الفلسفة ذاتها . وفضلاً عن ذلك فان تفسير مثل هذا التنوع سوف يمكننا ان ندرك فى سهولة ويسر هدف الفلسفة الذى ليس شيئاً آخر سوى ادراك الحقيقة المطلقة . وفضلاً عن ذلك نقابنا سوف

William Wallace : Hegel's Philosophy of Mind, p. 9. (٦٨)

Hegel : Encyclopedia of Philosophy (13) & Lectures (٦٩)
on The History of Philosophy , Vol. I, p. 18.

وقارن ايضا كتابنا (المنهج الجدلى عند هيجل) ص ١٤٨ — ١٤٩ .

نجد أنفسنا ، ونحن ندرس تاريخ الفلسفة ، انما ندرس الفلسفة ذاتها . فالمذاهب التي ظهرت طوال التاريخ الفلسفى ليست مغامرات فردية ، ولا هى مجرد تجمع لاحداث عفوية ، أو لمجموعة من الفرسان يذهب كل واحد منهم الى أرض القتال بغير هدف واضح فى ذهنه وبلا غرض معين ومحدد ، ومن ثم ينتهى القتال دون ان يترك أدنى أثر يدل على وجود الفارس ! — بل سوف نكتشف على العكس ، أن هناك رابطة حقيقية فى نشاط الروح المفكر ، وان ما يحدث فى التاريخ هو شئ عقلى ، وبهذا الايمان بروح العالم علينا ان نلج محراب التاريخ بصمة عامة ، وتاريخ الفلسفة بصفة خاصة . بحيث نضع فى ذهننا باستمرار ان الفلسفة فى تطورها ليست سوى (فكرة واحدة فى شمولها) فى جميع أجزائها الفردية ، مثلها مثل الحياة الواحدة فى الكائن الحى : نبض واحد يخفق فى جميع الأعضاء ، وتكون جميع الأعضاء ممثلة فيه ، وإيقاعاتها تصدر عن فكرة واحدة . . . وجميع هذه الجزئيات ليست إلا مآرا ونسقا لهذه الحياة الواحدة التى لا يكون لها وجود فعلى الا فى هذه الوحدة . وكيفياتها ، واختلافاتها هى التعبير الوحيد عن الفكرة وعن الصورة التى تشملها . وعلى هذا النحو تكون الفكرة هى المركز ، وهى أيضا المحيط أو السطح الخارجى ، مصدر الضوء الذى لا يأتى انتشاره من خارج ذاته لكنه يكون خاضعا ومماثيا داخل ذاته . ومن هنا فهى فى ان مما : نسق الضرورة ، وضرورتها الخاصة التى تعبر فى الوقت ذاته عن حريتها . . (٧٠) .

٥ — تعريف تاريخ الفلسفة عند هيجل :

إذا قلنا ان الحقيقة واحدة ، وهى تنكشف طوال تاريخ الفلسفة فقد يبدو أن هذا القول لا يزال شكليا مجردا أو يحتاج الى توضيح أكثر وتحديد أدق . وها هنا يعرض علينا هيجل نظريته فى تطور تاريخ

Hegel : History of Philosophy , Vol I, p. 28. (٧٠)

الفلسفة حيث يقول : « أن هذه الفلسفة هو بصفة عامة معرفة هذه الحقيقة الواحدة بوصفها النبع المباشر الذي يصدر عنه كل شيء آخر . غير ان هناك نقطة جوهرية علينا ان نضعها في اذهاننا باستمرار : وهي ان هذه الحقيقة الواحدة ليست صلبة ، وليست فكرا فارغا ، وانما هي حقيقة متطورة نامية . وهي في تطورها ونموها انما تتعين وتتحدد من داخل ذاتها . ومن ثم فان علينا ان نفهم فكرتين هامتين :

الأولى : هي فكرة التطور .

والثانية : هي فكرة العينية .

والواقع اننا نستطيع ان ندمج هاتين الفكرتين في فكرة واحدة هي فكرة التطور : فمن جوهر الفكر ذاته ان يتطور : وهو من خلال تطوره يصل الى ادراك شامل لذاته ، أو يصبح على ما هو عليه بالفعل . وقد يبدو في هذا القول تناقضا ، اذ قد يقال : ان الفكر هو بالفعل ما هو عليه . ولهذا فلا بد ان نقول كلمة سريعة عن فكرة التطور ، وهي الفكرة التي نألفها جميعا في حياتنا اليومية ونستخدمها بغير تحفظ . وان كانت الافكار المعروفة على هذا النحو تظل مجهولة للانسان الى ان يدرس الفلسفة فيقف على معناها الحقيقي ، وعلى كل حال فان المناقشة التفصيلية لتلك الفكرة انما تنتمي الى علم المنطق^(٧١) .

لكي نفهم التطور فان علينا ان نميز بين حالتين الأولى هي ما يسمى بالقوة Potentia والثانية هي ما يسمى بالفعل Actus بلغة أرسطو . « وانا اسعى الحالة الأولى بالوجود في ذاته والحالة الثانية بالوجود لذاته أو التحقق الفعلي للوجود »^(٧٢) فلو اننا قلنا على سبيل المثال :

ان الانسان عاقل بالطبع ، فاننا نعني بذلك انه يملك عقلا بوصفه

Ibid, p. 20.

(٧١)

Ibid, p. 20, 21.

(٧٢)

انسانا ، فهو يمتلك العقل والفهم والخيال والارادة بالميلاد أو حتى وهو في رحم أمه ، غير أن ما يوجد (بالفعل) عند الطفل ليس هو العقل وإنما هو (إمكان) العقل ، فهو لديه عقل كامن لم يظهر بعد . وذلك يساوى قولنا انه لا يملك عقلا بعد ، فالعقل لم يوجد لديه حتى الآن ما دام لا يستطيع أن يسلك سلوكا عاقلا ، لكن الطفل عندما ينمو ويشب ويصبح رجلا يبدأ العقل في الظهور ويتحقق بالفعل في سلوك العاقل . ومعنى ذلك أن ما كان ضمنيا عند الانسان في بداية حياته قد أصبح الآن علنيا صريحا وبمعنى آخر يمكن ان نقول (الوجود في ذاته An Sich) قد أصبح الآن (وجودا لذاته Für Sich) (٧٢) *

ومعنى ذلك أن (ما هو في ذاته) أو الوجود الضمني لابد أن يصبح وجودا علنيا وتلك سنة التطور . وهي تنطبق أيضا على تطور المذاهب الفلسفية ، فما يكون ضمنيا في بداية التاريخ الفلسفى لابد أن يتضح في خطوات تالية ، بحيث يصبح أكثر صراحة ووضوحا .

وتطور الانسان نفسه يوضح هذه الفكرة ، فما كان (وجودا ضمنيا) في بداية تاريخه لابد أن يصل الى الوعى وهكذا يصبح من أجل الانسان ، لكن ما تطور على هذا النحو وأصبح موضوعا للانسان هو نفسه ما كان عليه الانسان في ذاته . ومعنى ذلك ان الانسان يمر بسلسلة من حلقات التطور يسميها هيجل (بالضرورة الموضوعية) ، يكون فيها هذا الوجود الضمنى أولا من اجل ذاته ثم يصبح فيها في المرحلة الثانية لذاته : فالانسان يكون أولا وجودا في ذاته (قدرات ، واستعدادات ، وإمكانات مختلفة موجودة بالقوة) ثم يتحول الى وجود من اجل ذاته ، اعنى انه يصبح مزدوجا لكنه لا يتحول الى شيء آخر لأن إمكاناته محفوظة واستعداداته باقية وقدراته لم تتغير الى شيء آخر . لكن كل هذه الامور قد اتضحت واصبحت صريحة علنية ، فالانسان ، مثلا ،

(٧٣) راجع شرح هذه المصطلحات بالتفصيل في كتابنا : المنهج الجدلى عند هيجل (ص ١٥٤ وما بعدها .

فكر ، وهو ينكر فى مجموعة من الافكار : « وبهذه الطريقة فانه فى الفكر وحده يكون الفكر موضوعا » • اعنى يكون هذا الذات التى تفكر ويكون هو موضوع التفكير فى آن معا ، لأن العقل ينتج ما هو عقلى ويكون موضوعا لذاته • وهذا الذى يسميه هيغل بالوعى الذاتى عند الانسان Self-consciousness والذى يعرض له بالتفصيل فى كتابه الشهير (ظاهريات الروح ••) •

ويركز هيغل تركيزا واضحا على فكرة التطور التى تعينه كثيرا على تفسير المسار الفلسفى طوال التاريخ ، ولهذا فلا عجب ان نراه يعود مرارا الى عرضها وتفسيرها مؤكدا ان البداية البسيطة الساذجة المباشرة التى تبدو عادة مجردة هى التى تنمو وتتطور وتبرز ما فيها من إمكانات وعناصر ، وهكذا نتصور التطور ، فيما يقول ، على انه ظهور ما هو كامن أو مستتر الى النور ، فما يوجد فى الشئ داخليا هو ما يظهر الى العلن الصريح فثمرة البلوط هى شجرة البلوط فى حالة جوانية أو داخلية (أو فى ذاتها) لكنها لا تظهر كشجرة بلوط وهى فى هذه الحالة الا أمام التفكير الفلسفى الفاحص : فهذا التفكير هو الذى يرى شجرة البلوط (فى داخلها) ويعرف انها شجرة بلوط بالنسبة لنا ، أى بالنسبة لأولئك الذين ينفذ تفكيرهم الى ما هو كامن بداخلها • ومن ثم فهى شجرة بلوط بالنسبة لنا ، ولكنها ليست كذلك بالنسبة لنفسها ، فهى تصبح شجرة بلوط بالنسبة لنفسها حين تنمو وتصبح شجرة بلوط بالفعل • وواضح من ذلك ان مذهب هيغل ، كمذهب أرسطو من قبل ، هو مذهب تطورى فكل منهما مبنى على تصور واحد لطبيعة التطور وهو : ان التطور لا يعنى انبثاق شئ جديد كل الجدة ، وانما يرى أرسطو انه انتقال من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل بينما يرى هيغل انه انتقال من الضمنى الى العلنى أو الصريح (٧٤) •

(٧٤) و . ت . ستيس (فلسفة هيغل) ص ٤٨ ترجمة دة امام عبد الفتاح امام — دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٧٥ •

ما هو ضمنى أو كامن أو مستتر يتحول ، اذا ، الى العلنى الصريح ويظهر الى الوجود ، ولا شك أنه يطرأ عليه عدة تغيرات وتحولات ولكنه مع ذلك يظل هو هو نفسه طوال العملية ، اعنى يظل مسيطرا بخصائصه الجوهرية البارزة طوال مسار التطور كله فهو لا يفقد شيئاً قط من سماته الاساسية ، فالنبات ، مثلاً ، لا يفقد نفسه اثناء عملية التطور ، فهو يبدأ من البذرة لكن كل ما يظهر اثناء العملية كان خبيئاً فى هذه البداية . ومبدأ التطور يعنى أيضاً ان البذرة لا يمكن ان تظل ضمنية فقط أو موجودة بالقوة أو فى ذاتها فحسب ، ولكنها تضطر الى الظهور الى الوجود الفعلى ، اعنى انها تضطر الى التطور . وما يدفعها الى التطور هو التناقض الكامن فى وجودها الضمنى البحت ومع ذلك عدم الرغبة فى ان تظل على هذا النحو ، لكن هذا الظهور يستهدف غاية وهى الثمرة أو انتاج البذرة الذى يسبب العودة الى الحالة الأولى . فالبذرة سوف تنتج نفسها فى نهاية المطاف وتظهر ما هو محتوى بداخلها حتى انها عندئذ قد تعود الى نفسها مرة أخرى لتجدد الوحدة التى بدأ بها . منها (٧٥) .

وكما تتم عملية التطور فى النبات فانها تتم فى عالم الروح وتكون اساسية فيه . والروح هى الضد المباشر للمادة ، وكما ان ماهية المادة الثقل والمجازبية ، فان ماهية الروح هى الحرية ، ومن ثم فالروح حرة ولكنها فى البداية تكون فى ذاتها ، اعنى تكون حرية ضمنية ، ويمثل تاريخ الفلسفة المسار الفكرى الذى تكافح فيه الروح لكى تصل الى وعى بذاتها ، اعنى لكى تكون حرة بالفعل . فالروح لكى تكون حرة اصيلة فان عليها ان تعتمد على نفسها فقط ، اعنى انها لا بد ان تكون هى الذات والموضوع فى آن معا ، ان تكون العارف والمعروف فى وقت واحد ، وهذا هو ما يسميه هيجل بالوعى الذاتى أو الوعى الذى يعى نفسه حينما يدرك العالم الخارجى ، وليس تاريخ العلم سوى صراع من جانب

الروح لكى تصل الى هذه المرحلة ، مرحلة الوعي الذاتى (٧٦) ووصول الروح الى ذاته يمكن ان يوصف بأنه الغاية العليا التى يسعى اليها ، فتلك وحدها ولا شيء سواها هى الغاية التى يرغب فى الوصول اليها ، وجميع الأعمال وكل الأنشطة التى يقوم بها الروح فى الزمان انما هى كفاح وصراع بغية ان تعرف نفسها وان تجعل من نفسها موضوعية ، وان تعثر على ذاتها وان تكون من أجل ذاتها . لقد اغتربت وانقسمت حتى تكون قادرة على ان تجد نفسها وان تعود الى ذاتها .

وبهذه الطريقة وحدها تستطيع الروح بلوغ حريتها ، ذلك لأن ما يكون حرا هو ما لا يرتبط بالآخر وما لا يعتمد على الآخر .

والذكر هو الذى يمكن الروح من بلوغ مرحلة الحرية هذه : ففى الادراك الحسى ، مثلا ، وكذلك فى مرحلة الوجدان ، اجد نفسى محصورا مقيدا وليس حرا . فأنا لا اكون حرا الا حين يصبح لدى وعى بوجدانى هذا . وللانسان غايات جزئية واهتمامات ومصالح خاصة وهو لا يكون حرا حقا الا اذا كانت هذه الامور له هو ، أى ملكه هو ، لأن هذه الغايات تتضمن دائما (آخر) ، وذلك مثل الرغبة ، والدافع .. الخ ، وليست هذه هى الانسان .

أما الفكر فهو وحده الذى يختلف فيه كل عنصر غريب ، وتكون فيه الروح حرة مطلقا . . وهو ما نعبر عنه بالفلسفة (٧٧) .

والواقع ان نشاط العقل أو الروح Mind هو أن يعرف نفسه ، فأنا موجود بطريقة مباشرة ، لكن وجودى على هذا النحو ليس

(٧٦) (محاضرات فى فلسفة التاريخ) الجزء الأول ص ٣٤ وما بعده
ترجمة د. امام عند الفتاح امام — دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة
عام ١٩٧٤ .

Hegel : History of Philosophy, Vol . I, p. 23. (٧٧)

الا بوصفى كائننا حيا أما بوصفى موجودا عاقلا فأنا موجود بمقدار ما اعرف نفسى . لقد كتب على معبد دلفى تلك العبارة الشهيرة (أيها الانسان اعرف نفسك) وهى الامر المطلق الذى يعبر عن العقل فى طابعه الجوهرى . لكن الوعى يتضمن ان اكون موضوعا لذاتى لكى اكون من اجل ذاتى . وهكذا تظهر هذه القسمة الكلية : فيقيم العقل ، أو الروح ، وجوده خارجا عن ذاته . اعنى انه يضع نفسه فى تخارج . واحدى صور المتخارج هى : الزمان . فالوجود فى الزمان هو لحظة جوهريه فى تطور الفكرة الفلسفية بوصفها فكرة عينية ؛ وهو ما نسميه بتطور الفلسفات المختلفة فى الزمان (٧٨) .

٦ — من المجرد .. الى العينى :

من الآراء المبصرة ، والشائعة فى الوقت نفسه ، فيما يقول هيجل الرأى الذى يقول ان الفلسفة لا تبحث الا مع المجردات وحدها ومع العموميات الفارغة فحسب ! وذلك يعنى ان الادراك الحسى ، والوعى الذاتى التجريبي ، والعريضة الطبيعية ، ومشاعر الحياة اليومية .. انما تقع فى الضفة المقابلة للفلسفة لانها تمثل منطقة العينى ! وهذه الفكرة ظاهرة البطلان . لكن ذلك لا يمكن ان يفهم الا اذا فهمنا ما يقصده هيجل بالمجرد والعينى ، وهما مصطلحان يختلفان عنده عن معناهما الشائع . فالتجريد عند هيجل يعنى التركيز على جانب أو عنصر من الموضوع وعزله عن بقية العناصر وهو يتفق مع اسبينوزا Spinoza فى القول بأن الافكار المجردة هى الافكار التى عزلت من سياقها المناسب وان التجريد هو الخطر الرئيسى على التفكير . فيما يقول (مايرز H.A. Myers) (٧٩) ومن هنا أمكن ان نقول ان الناس فى حياتهم اليومية يمارسون اعظم الوان التجريد لانهم لا يركزون الا على جانب واحد فقط من جوانب

Ibid, p. 32 .

(٧٨)

H.A. Myers : Spinoza - Hegel Paradox (Preface) (٧٩)

— Cornell University Press, 1944 .

الواقع الحي المتعددة الزوايا • والعينى عنده : ليس هو الحسى
أو الشخص كما يفهم عادة من هذا اللفظ ، لكنه ما يتضمن عناصر متعددة
فى غنى فى مضمونه •

ولهذا كانت المذاهب الأولى فى الفلسفة تعبر عن تجريدات فى حين
ان المذاهب الأخيرة تمثل أفكارا عينيا ينضم الافكار الاساسية فى المذاهب
السابقة • يقول : (الفلسفة تقع فى نطاق الفكر ، ولهذا فان عليها ان
تبحث فى الكليات وربما كان مضمونها مجردا لكنه كذلك من حيث الشكل
فقط ، لأن الفكرة فى ذاتها عينية كما انها عبارة عن وحدة بين تعينات
مختلفة • وما هنا تختلف معرفة العقل عن معرفة الفهم (٨٠) • ومن هنا
أيضا نجد ان مهمة الفلسفة بوصفها معرفة عقلية معارضة للفهم هى ان
تبين لنا ان الحقيقة أو الفكرة لا تتألف من عموميات فارغة ، ولكنها هى
الكلى الذى يشمل فى جوفه الجزئى ولا ينفصل عن الفردى • ومعنى
ذلك ان الحقيقة عندما تكون مجردة فلا بد ان تكون غير حقيقية اعنى باطلا
خداعا •

والعقل البشرى السليم يسير نحو ما هو عينى • أما فكر الفهم فهو
يظهر فى بداية الطريق ويكون مجردا ويركز على عمليات التجريد التى
هى بالفعل مهمته الرئيسية : الفصل بين جوانب الشيء والتركيز على كل
جانب على حدة ، واعتبار العنصر الواحد مستقلا عن غيره من العناصر
والتي لا يكون له وجود بدونها • ثم اذا سرنا قليلا اتضح لنا شيئا
فشيئا ان عملية التجريد هذه ليست حقيقية ولكنها زائفة ولا بد من ان

(٨٠) يقصد هيجل بالفهم Verstand تلك المرحلة من تطور الروح
التي تنظر فيها الروح الى الاضداد على ان تستبعد بعضها بعضا بالتبادل
ويتم فصل بعضها عن بعض بطريقة مطلقة •

ويقصد بالعقل Vernunft تلك المرحلة من تطور الروح التي يظهر
فيها قانون التوحيد بين الاضداد • (كارل (سويس) (فلسفة هيجل)
ص ١٥٥ •

تصحح بعد ذلك بواسطة العقل أو الفكر النظري الذي يقودنا الى المعرفة العقلية الحقيقية وهي نفسها المعرفة الفلسفية . ومن هنا كانت الفلسفة هي اكثر ألوان المعارف معارضة للتجريد والانفصال والعزلة واحادية الجانب ، لأنها تقود الانسان على العكس ، نحو العيني (٨١) .

وتعاقب المذاهب الفلسفية طوال التاريخ يكشف لنا عن ان سير التاريخ الفلسفي يتجه من المجرى الى العيني . فهو يبدأ بالفلسفات المجردة : « لأن الفلسفة تبدأ أولاً بأن تكون ضمنية مباشرة ، مجردة ، وعامة ، فهي لم تتقدم بعد ولم تتطور ولم تظهر . أما الفلسفة الأكثر غنى والأكثر عينية فهي تأتي فيما بعد . والفلسفة الأولى هي الافتقار من حيث التعيينات اعني من حيث ما يكمن بداخلها من افكار فلسفية ثم تظهر الفلسفات الأكثر غنى بعد ذلك . وقد يبدو ان هذا السير هو عكس الانطباع الذي يكون لدى المرء في بداية الامر ، غير ان الافكار الفلسفية هي في العادة ما يصاد مباشرة الافكار الشائعة » (٨٢) .

والواقع ان تطور المذاهب الفلسفية في التاريخ ، يقابل ويوازى من الناحية الميتافيزيقية الخالصة تطور المقولات في المنطق ، ذلك لأن كل مقولة من مقولات منطق هيجل تلخص مذهباً فلسفياً معيناً وتعبر بذلك عما وصل اليه الفكر الفلسفي في مرحلة تاريخية معينة .

ومن هنا فان المنطق ، فيما يرى هيجل ، يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة : فتاريخ الفلسفة يبدأ بالمدرسة الايلية التي تركت فلسفتها في مقولة الوجود ، وهي أول مقولة في سلم المقولات ، وهي في نفس الوقت أكثرها تجريداً وفقرًا ، ثم عبرت البوذية عن المقولة الثانية وهي مقولة العدم . وكان هيراقليطس أول من عبر عن أول

(٨١) Hegel : History of Philosophy, Vol. I. p. 24, 25.

(٨٢) امام عبد الفتاح امام : (المنهج الجدلي عند هيجل) ص ١٢٩ .

فكرة عينية تشمل فى جوهرها مقولتين أخريين ، وهذه الفكرة العينية هى مقولة الصيرورة التى تتضمن مقولتى الوجود والعدم . وهكذا يضى تاريخ الفلسفة معبرا عن سلسلة من المقولات فى صورة مذاهب فلسفية تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصرا مكونا لمقولة أعلى — حتى تصل هذه السلسلة الى قممتها فى مقولة الفكرة المطلقة ، وهى المقولة التى يعبر عنها مذهب هيغل ! ومعنى ذلك ان الطريقة الجدلية التى يسير عليها تاريخ الفلسفة لا تضيف شيئا جديدا لأن الدور الذى تقوم به بالنسبة لتاريخ الفلسفة ، ان تبرز للعيان ما سبق ان قالته العصور الماضية كلها عن الفكر (٨٣) .

٧ — تطور المذاهب الفلسفية :

ومعنى ذلك ان الفلسفات الأولى المبكرة هى أكثر الفلسفات تجريدا وذكرا . . . وهذا يتفق تماما مع الاسس العامة للمذهب الهيجلى الذى يرى ان كل مرحلة أولى لابد ان تتسم بهذه الخصائص — ففى هذه الفلسفات أقل تعين للفكر وفيها عموميات (أى افكار عامة أو مقولات) لم تتحقق بعد . ولابد ان يكون ذلك واضحا أمام ذهن مؤرخ الفلسفة حتى لا يتطلب من الفلسفات القديمة أكثر مما يكون فى استطاعتها ان تعطيه ، أو ان يحماها ما لا طاقة لها به . ومن هنا فأننا ينبغى الا نطلب من هذه الفلسفات أى تحديدات أو تعيينات فكرية أو مقولات (٨٤) . لا يمكن ان تظهر الا مع ظهور وعى أعمق أو تطور أبعد للروح . فمن السخف أن نفعل ، كما فعل بعض المؤرخين ، فننتسائل عما اذا كان يمكن ان توصف فلسفة (طاليس) بالتألية أو الاتحاد . . . ! وهل أثبت طاليس وجود الله مشخص أم انه قرر فحسب وجودا كليا غير مشخص . . . ؟ « لان هذا السؤال يتعلق هنا بنسبة الذاتية الى فكرة أعلى أى تصور شخصية لله . . . ومثل هذه الشخصية على نحو ما نفهمها الان هى أكثر غنى وأكثر

(٨٣) تارن المرجع السابق نفسه ص ١٣٥ — ١٥٠ .

Hegel : Op. cit. p. 41.

(٨٤)

تركيزاً (مما جاء فى فلسفة طاليس) ومن ثم كانت تمثل فكرة متأخرة . ومعنى ذلك أنه ينبغي ألا نبحت عنها فى العصور الأولى المبكرة . . . ولو أننا استخدمنا افكارنا الخاصة بحيث نحكم عن طريقها على هذه التصورات العميقة ، لحكمنا بغير شك على الفلسفات القديمة بأنها الحادية . غير أن مثل هذا الحكم لابد أن يكون باطلاً كذلك ، لأن الافكار . كأفكار . ، لم يكن فى استطاعتها فى البداية أن تصل الى التطور الذى وصلنا اليه (٨٥) . فلا شك أننا الآن نصوص مفاهيم الاحاد والايمان نتيجة لتطور طويل فى الفكر الدينى والفكر الفلسفى على السواء : وهو أمر لم يكن قائماً فى العصور الفلسفية الأولى لا سيما فى بداية التنلسف على نحو ما هى عليه عند رجل مثل طاليس .

وإذا كان تطور الفلسفة يسير من المجرى الى العبنى بحيث تكون المذاهب الفلسفية الأولى أكثر تجريداً وفقراً ، والمذاهب اللاحقة أكثر تحديداً وغنى وعينية . فإنه ينتج عن ذلك أن تكون المذاهب المتأخرة : « تعبر عن انغماس أبعد فى الفكرة الشاملة ذاتها ، وإدراك اكمل للفكرة الشاملة نفسها » على حد تعبير هيجل (٨٦) . ومعنى ذلك أن آخر المذاهب الفلسفية هى أكثرها تطوراً وأكثرها غنى وعمقا . فبى تجمع فى جوفها العناصر الأساسية فى جميع المذاهب السابقة ، وما قد نظن لأول وهلة أنه انتقضى وزال نجده باقياً ومحتفظاً فى داخل هذه الفلسفة ، ومعنى ذلك أن هذه الفلسفة الأخيرة هى مرآة ينعكس عليها تاريخ الفلسفة بأسره (٨٧) .

وإذا كانت الفلسفة الأولى هى أكثر الفلسفات تجريداً لأنها الاصل ، ولأنها لم تخط بعد أية خطوة الى الامام ، فإن هذه الفلسفة الأخيرة هى أكثر الفلسفات عينية لأنها القمة التى يصل اليها تطور هذه الفلسفات :

Hegel : Op. cit. p. 41.

Ibid. p. 42.

Ibid.

(٨٥)

(٨٦)

(٨٧)

(ونحن لا نقول ذلك ، كما قد يبدو لأول وهلة ، انطلاقاً من نعمة خاصة أو تفاخر بفلسفة عصرنا وانما لأن من طبيعة العملية كلها ان تكون الفلسفة الأكثر تطوراً في العصر التالي هي بالفعل نتيجة لسير العقل المفكر في العصور السابقة وانها في تقدمها من الفلسفات الأولى لا تبدأ من ذاتها أو لا تكون في حالة عزلة ، وهذا يجعلنا لا نتردد في القول بأن الفكرة الشاملة على نحو ما تدركها وتعبّر عنها الفلسفات الأخيرة هي أكثر تطوراً وأكثر عمقا وأكثر غنى (٨٨) .

ومثل هذه النظرة الى الفلسفة وتاريخها لا تعلو من شأن الحاضر الا من حيث انه القمة التي يصل اليها التطور الماضي ، ومن ثم فهي تجنبنا النظرة المجحفة الى المذاهب الماضية والتي نرى ان هذه المذاهب لا امل فيها ولا رجاء ، وليس في دراستها نفع لذا فان علينا ان نبدأ من الحاضر ونبنى كل شيء من جديد ، وتلك هي نظرة رجل مثل ديكرت الذي ينادى بأنه اذا كان لابد من قيام فلسفة ، فان يكون ذلك الا بأن نضرب بكل الماضي عرض الحائط ، وان نصرف النظر نهائياً عن كل ما قاله الاقدمون ، أو على حد تعبيره ، ان نفتحل من كل الأفكار التي ورثناها وان نبدأ من جديد باقامة مذهب فلسفي ، ثم نجد مفكراً آخر مثل امرسون Emerson يعبر عن نفس هذا الرأي فيقول على لسان الطبيعة (أيها الانسان ! ان العالم أمامك جديد ، وهو جديد في كل لحظة ، فلا تتعلق بشيء مما عرفت في الماضي ، بل عليك ان تبدأ كل شيء من جديد) . ولكن ديكرت ، وامرسون وغيرهما من الفلاسفة والمفكرين يخطئون حين يأخذون بهذه النظرة المجحفة الى تراث الاقدمين لان ديكرت نفسه لم يقيم مذهبه الا على اساس ما قدمته المذاهب السابقة (٨٩) .

(٨٨) دكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (ربيع الفكر اليوناني) ص ٦ .

Ibid, p. 39.

(٨٩)

والنظرة الهيجلية الى تاريخ الفلسفة سوف تمنعنا كذلك من ان ننحو
باللائمة على المذاهب القديمة حين لا نعثر فيها على أفكار معينة لم يكن
فى استطاعة الجو الثقافى الذى ظهرت فيه ان يعمل على انضاجها ،
كما سبق ان أشرنا منذ قليل ، وهى تمنعنا كذلك من ان نحمل الفلسفات
القديمة أكثر مما تحتل فنعزو اليها أفكارا لم تخطر لها على بال ! وهكذا
تنشأ الاخطاء عند معظم مؤرخى الفلسفة حين ينسبون لفيلسوف ما ،
عددا من القضايا الميتافيزيقية لم يكن هو نفسه يعرف عنها شيئا ولا نجد
لها أدنى أثر فى التاريخ — وعلى سبيل المثال ففى كتاب تاريخ الفلسفة
الذى ألفه (بروكر Brucker) نجد قائمة بثلاثين أو أربعين أو مائة
نظرية مقتبسة من طاليس وآخرين دون ان يكون فى استطاعتنا ان نتعقب
آية فكرة منها ونرددها الى مصدرها الاصلى عند واحد من هؤلاء الفلاسفة ،
وعلى هذا النحو نجد (بروكر) ينسب الى طاليس قوله : (لا شيء
يخرج من لا شيء Ex Nihilo Nihil Fit) أو انك لا تستطيع ان
تخرج شيئا من لا شيء أو ان تستخرج من شيء ما ليس موجودا فيه .
ولقد استنتج (بروكر) ذلك من قول طاليس (ان الماء خالد أو ابدى) !
ثم واصل استنتاجاته فذهب الى انه ما دام الأمر كذلك فلا بد أن يدرج
طاليس ضمن الفلاسفة الذين انكروا الخلق من العدم ، وهو موضوع
كان طاليس ، على الاقل من الناحية التاريخية يجهل تاما ! .

وفى استطاعتنا أيضا ان نأخذ الأستاذ (ريتير Ritté) مثلا آخر
لهذا المنهج ، رغم انه كتب كتابه (تاريخ الفلسفة الايونية) بعناية وكان
بصفة عامة حذرا وحريصا الا يدخل أفكارا أجنبية أو غريبة عن فكر
الفيلسوف — فانه رغم ذلك كله قد عزا الى طاليس أكثر مما هو موجود
فى تاريخ الفلسفة ! فهو يقول : (وعلى ذلك فاننا لابد أن ننظر الى فكرة
الطبيعة عند طاليس على انها دينامية من حيث المبدأ ، ذلك لأن طاليس
ينظر الى العالم على انه حيوان حى شامل لكل شيء ، وقد تطور من
جرثومة ، شأنه شأن جميع الحيوانات الأخرى ، وهذه الجرثومة ،
اما الرطوبة أو الماء كما هى الحال فى جأيع الحيوانات الأخرى .

وعنى ذلك فإن الفكرة الأساسية عند طاليس هي ان العالم كل حى متطور من جرثومة وانه استمر فى الحياة كما يفعل الحيوان عن طريق التغذية التى تناسب طبيعته ، وتلك أقوال تختلف أتم الاختلاف عما يقوله أرسطو عن فلسفة طاليس ! اننا ينبغي ألا نجعل الفلسفة القديمة ، بمثل هذه الاستنتاجات ، شيئاً مختلفاً أتم الاختلاف عما كانت عليه فى الأصل^(٩٠) .

ان هذا المنهج الغريب الذى يأخذ به (بروكر) و(ريتر) وغيرهما يؤدى بنا الى أن نشكل نحن فلسفة القدامى على نحو ما نشتهى بحيث تجىء تلك الفلسفات معبرة عن صور من تفكيرنا الخالص !

ان تقدم التطور يعنى ظهور فلسفة معينة فى عصر معين ذى ثقافة معينة ، وبالتالي ظهور تحديدات فكرية معينة ، ويعنى أيضا ان الفكرة الشاملة قد وصلت الى مرحلة معينة ، وان الوعى قد تطور الى درجة جزئية خاصة . وعلى تاريخ الفلسفة ان يدرس مثل هذا التطور لظهور الفكر وتقدم الوعى . ومن هنا فان علينا أن نلزم الدقة فى استخدام الكلمات والبحث عن الافكار . ذلك لأن استخدام (تحديدات فكرية) أو مقولات أكثر تطورا لا تنتمى الى وعى الفيلسوف هو اقحام أفكار متأخرة على تطور الفلسفة وهو خطأ يقع فيه مؤرخ الفلسفة فى كثير من الأحيان . ولذلك فقد قرر أرسطو ان طاليس حدد مبدأ كل شيء بأنه (الماء) لكن (انكسماندر) تلميذه هو أول من استخدم كلمة (المبدأ) ، ومعنى ذلك ان طاليس لم يكن لديه علم بهذه الفكرة على الاطلاق ، لكنه نظر الى المبدأ على انه بداية فى الزمان لا على انه مبدأ أساسى ، فطاليس لم يدخل فكرة السبب فى فلسفته ، وحتى ذلك الحين فلا يزال السبب الأول يمثل فكرة أكثر تطورا وتقدما وأبعد تحديدا . وهناك أمم بأسرها لم يكن لديها فكرة عن تصور السبب على الاطلاق لأنه يتضمن خطوة عظمى على درب التطور^(٩١) .

Hegel : History of Philosophy , Vol, I, p. 44.

[٩٠]

Ibid.

(٩١)

وكما هي الحال في النسق المنطقي للفكر فان كل صورة من صور الفكر لها مكانها الذي فيه وحده تحون حافيه ، وهذه الصورة تصبح ، عن طريق التطور المتقدم المستمر ، عنصرًا ثانويًا ، وتلك هي الحال نفسها في تاريخ الفلسفة : فكل مذهب يكون له مآزاه العميق عندما ندرجه في سياق انطور التاريخي كحل بحيث يبدو حلقة في سلسلة التقدم المستمر تمثل مرحلة جزئية في تطور العمليه كلها ولها مكانها المحدد حيث تكون لها قيمتها الحقيقية ومآزاه العميق . ويمكن أن نتصور طابعها الخاص تصورًا حقيقيًا طبقًا لهذا التحديد ، ولابد أن ننظر إليها من هذا المنظور وحده أن أردنا أن نحكم عليها حكمًا عادلًا ، وعندئذ لا نطلب من أية فلسفة شيئًا ، ولا نتوقع منها شيئًا . أكثر مما قدمته بالفعل . ولا ينبغي أن نبحت عن الاستبعاد التام أو الرضا الكامل لأن ذلك لا يمكن أن يتم إلا في تطور للمعرفة أكثر اكتمالًا . إذ ينبغي علينا أن نتوقع أن نجد الاجابة عن تساؤلات وعينا الحاضر واهتمامات عالمنا المعاصر وقد قدمها المينا الفلاسفة القدامى ! أن مثل هذه الأسئلة تفترض مقدما تطورًا معينًا في الفكر ، ومن ثم فكل فلسفة تنتمي الى عصرها الخاص . وهي محصورة بداخله ، محدودة بحدوده . وهذا يعني أنها تجلي لمرحلة جزئية من التطور .

ان الفرد هو انتاج مجتمعه وعالمه ، تتجلى فيه صورته في تكوينه وصفاته ، وهو لا يستطيع أن يهرب من عصره أكثر مما يستطيع أن يهرب من جلده^(٩٢) . انه ينتمي الى عقل كلي واحد هو الذي يشكل جوهره ووجوده الخاص . فكيف يمكن له أن يهرب منه . . ؟ انه نفس العقل الكلي الذي تعبر عنه الفلسفة عن طريق الفكر ، فالفلسفة هي فكر العقل

(٩٢) قارن عرض هيجل لهذه الفكرة نفسها في كتابه (فلسفة الحق) حيث يقول : (ان كل واحد منا هو ابن عصره وربيب زمانه ، والفلسفة هي عصرها ملخصًا في الفكر) .

The Philosophy of Right p. 11.

Eng. Trans . by T.M. Knox , London 1942.

الكلّي ذاته ومن ثم فهي مضمونه الجوهرى • وكل فلسفة هي عصرها الخاص ، حاقّة في السلسلة كلها : سلسلة التطور الروحي ، وبالتالي فهي استطاعتنا أن نجد فيها اشباعا للاهتمامات التي تنتمي الى هذا العصر الجزئى المعين^(٩٣) •

وعلى هذا الأساس فان الفلسفات الأولى لا تشبع العقل الذى تسيطر عليه تصورات أكثر عمقا ، لأن ما يبحث عنه العقل فى الفلسفة فى هذه الحالة هو هذا التصور العميق الذى لا يشكل مضمونها بعد ، ومن هنا فإذا كانت فلسفة أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الفلسفات حية دائما وحاضرة باستمرار ، فهى كذلك فى مبادئ هذه الفلسفات ، لكننا لا نستطيع أن نظل قانعين بهاتين الفلسفتين كما انه لا يمكن احياؤهما !

ولهذا فلا يمكن أن يوجد بيننا اليوم : أفلاطونيون ، أو أرسطونيون أو رواقيون ، أو أبيقوريون • الخ • لأن محاولة احياء هذه الفلسفات ليست سوى رده الى الوراء الى مراحل أولى • أعنى أن تعود بعقلك الذى يحمل ثقافة أكثر عمقا التقهقرى الى تلك المراحل الأولى • ولا يمكن أن يحدث ذلك بل لابد أن يكون أمرا مستحيلا وحماقة كبرى مثلها مثل رجل راح يبدد طاقاته فى محاولة الارتداد الى مرحلة الشباب ! أو مثل الشاب الذى يجهد نفسه لكى يرتد صبيبا ! فى الوقت الذى يكون فيه : الرجل والشاب والطفل جميعا عبارة عن شخص واحد ! صحيح انه حدثت محاولات كثيرة طوال التاريخ لاحياء الفلسفات القديمة من أفلاطونية وأرسطية • الخ حتى ان (جاسندى) حاول احياء الابيقورية ، فى العصور الحديثة ، فدرس فلسفة الطبيعة على طريقة الابيقورين — بيد انها كانت محاولة فاشلة لأنها أسقطت من حسابها عامل التطور ، وضربت صفحا عن ثقافة العصر ! ان ما يسمى بفترات (الاحياء) فى التاريخ ليست سوى فترات انتقال نتعلم فيها الصور المتضمنة فى

Hegel : History of Philosophy , Vol. I, p. 45.

(٩٣)

الفلسفات الماضية ، ونعرف من خلالها الخطوات الضرورية على
درب التطور .

وعندما دعيت الفلسفة الحديثة بنفس الطريقة الى الارتداد الى
نقطة بداية في الفلسفة القديمة (لا سيما عند أفلاطون) لم يكن ذلك
سوى دعوة لا معقولة مثلها مثل رجل يطلب من مجموعة من المتدينين
في المجتمع الحديث أن يعودوا « القهقري » الى العادات والأفكار التي
التي كان يمتنعها الرجل البدائي في غابات أمريكا الشمالية ! ان عودة
العقل المتطور الغنى الى بساطة بدائية من هذا القبيل هي عودة الى
التجريد أو الى ان فكر المجرّد الفقير الفارغ ، وينبغي ان ننظر اليها على
انها قرار مصدره عدم القدرة على التمتع بالمادة الغنية للتطور الموجودة
أمامه والتي تتطلب السيطرة عليها ، والتمكن من فهمها في أعماق ذاتها
عن طريق الفكر ، انها تسعى للبحث عن ملاذ من المشكلات والصعوبات
القائمة فيهرب الى الجذب والعقم^(٩٤) .

٨ — نتائج للتصور الهيجلي :

يرى هيجل ان هناك مجموعة من النتائج مترتب على تصوره السابق
لتاريخ الفلسفة يمكن أن نوجز أهمها فيما يلي :

أولاً — النتيجة الأولى التي تنتج عما سبق ان ذكرناه في هذه الدراسة
هي ان تاريخ الفلسفة كل متصل الحلقات تدفعه ضرورة داخلية وهو تقدم
عقلي تخفى فيه العرضية . فتاريخ الفلسفة محدد تمديدًا مطلقًا كتحديد
الأبكار الشاملة تمامًا ، والقوة الدافعة لهذا التاريخ هي الجدول الداخلي
لصور المذاهب الفلسفية : (لأن الفكرة الداخلية تلغي هذه الصور المتناهية) .

ثانيًا — النتيجة الثانية ان كل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية فليس
منها ما اختفى وزال ، وانما تجدها عناصر ايجابية في كل واحد . وعلينا

Ibid p. 47, 48.

(٩٤)

أن نفرق بين المبدأ الجزئى لهذه الفلسفات وبين التحقق الفعلى لهذا المبدأ من خلال الخارطة الكلية : فالبادئ باقية ، وأخر فلسفة هي نتيجة لكل الفلسفات السابقة ، ومن هنا فلا توجد فلسفة قد تم دحضها وتفنيدها ، لأن ما يحض ويفند ليس هو مبدأ الفلسفة وإنما ينضب التفنيد على انقول بأن المبدأ ليس له طابع نهائى ومطلق ، فالفلسفة الذرية ، مثلا ، قد أثبتت ان الذرة هي الوجود المطلق ، وأنها وحدة لا تقبل القسمة وهي أيضا الفرد أو الذات . ودحضت هذه النظرية ولم يعد هناك (ذريون) لكن لا يزال المبدأ قائما ففى استطاعتك ان تقول ان العقل وحدة أو ذرة . لكن هذا الوصف لا يعنى سوى انك تنسب اليه طابعا عمقيا يعجز عن التعبير عن أى شىء عميق فيه . صحيح ان المبدأ الذرى لا يزال قائما لكنه الآن لم يعد هو المبدأ المطلق . ومثل هذا التناقض يظهر فى كل تطور : فنمو الشجرة يعنى سلب البذرة ، ونمو الزهرة سلب للأوراق فهي تعلن ان هذه الأوراق ليست هي الصورة الحقيقية لوجود الشجرة ، ثم تجيء الثمرة فتعلن بوجودها ان الزهرة صورة زائفة من صور وجود النبات ، ومع ذلك فلم يكن فى استطاعة أى منها ان يرى النور ما لم تتقدمه جميع المراحل السابقة . ومن هنا فالتناظر ينظر الى تاريخ الفلسفة نظرة مزدوجة تتضمن جانبا ايجابيا وآخر سلبيا فى آن معا (٩٥) .

ثالثا - كل مبدأ من مبادئ الفلسفات المختلفة قد ساد فترة معينة من الزمان ، وحين نفكر نسق العالم كله من خلال هذه الصورة الخاصة ، فان هذا التفسير يسمى فى هذه الحالة مذهبا فلسفيا ، ولا بد بالطبع من دراسة هذا المذهب ، غير انه مادام المبدأ الذى يقوم عليه هذا المذهب هو نفسه مبدأ مجرد فانه ، لهذا السبب ، لن يكفى لكى يشمل الصورة التى تنتمى الى تصورنا للعالم . فالبادئ الديكارتية على سبيل المثال تصلح تماما للتطبيق على الاليات ولكنها لا تصلح لشيء غير ذلك ،

فتفسيرها لبقية الموجودات فى العالم : كالنبات والحيوان .. الخ تفسير غير مقنع ، وبالتالي ، غير كاف^(٩٦) !

وأبها - ينتج من ذلك أيضا أننا ينبغي ألا نعالج تاريخ الفلسفة على أنه دراسة للماضى على الرغم من أنه تاريخ ، لأن نتاج العقل هو الذى يشكل مضمون هذا التاريخ ، ولا يمد ذلك ماضيا لأن ما نصل إليه فى تاريخ الفلسفة هو الحق وهو الخالد وهو الأبدى . وليس هو ما يوجد الآن وما لا يوجد بعد ذلك : أنه حقيقة لا لليوم أو للغد ، وإنما هو يجاوز حدود الزمان ويعلو عليها . صحيح أن الصورة المادية الجسمية لتلك العقول العظيمة ، أى الفلاسفة الذين هم أبطال هذا التاريخ ، أقصد الوجود ازماني والحياة الخارجية لهؤلاء الرجال قد انتهت وزالت ، لكن أفكارهم لا تزال حية ، تعمل وتؤثر ، وتوتى أكلها ، والمضمون العقلى الذى أعلنوه لم يكن حلما لأن الفلسفة ليست لونا من ألوان التجوال النومي أو السبات الاننقالى ! ولكنها الوعى المتطور ، والروح النشطة الفعالة الكادحة الى الحقيقة ، وما قام به هؤلاء الأبطال هو سبر أغوار العقل وفض مكونات الروح والتثقيب فى أعماقه حتى عثورا على الجوهر أو على الماهية فقدموه لنا فى ضوء النهار ، أعنى قدموه الى الوعى والمعرفة وتلك يقظة تامة ، وصحوة دائمة ومستمرة . ومن ثم فإن أعمالهم هذه لا تودع معبد الذكرى أو يطويها النسيان بوصفها أفكارا عفى عليها الزمان ، ولكنها حاضرة وحية الآن بنفس القوة التى كانت عليها فى عصرها ساعة ظهورها . والنتائج التى وصلوا اليها والأعمال التى حققوها لم تهدمها المذاهب اللاحقة ، لكنها لا تزال موجودة وهى التى يجب علينا نحن أن نعيشها وهى لا تحتاج الى وسائط من قماش أو ورق أو رخام أو تماثيل لحفظها ، لأن هذه الوسائط أو الوسائل المادية زائلة وفانية ، وأن وسيلتها هى الحكمة والوجود الخالد للعقل الذى

لا يستطيع السوس أن يفسده ولا يستطيع اللصوص أن يسطو عليه^(٩٧) .
ومثل هذه المعرفة لا نتعلمها فقط ولا هي معرفة بما هو ميت مدفون
وفاسد ، وإنما نحن نعيشها ونحيها لأنها حية وخالدة ، ومن هنا فإن
تاريخ الفلسفة لا يلقى بالا إلى ما قد مضى وإنما هو يهم بدراسة
الحاضر الحي^(٩٨) .

٩ - نقد ٠٠ وتقدير :

لا شك أن هيجل يقدم لنا منظورا جديدا يكشف عن أشياء جديدة
ومثيرة في الفلسفة ، ومن هنا فقد كان له أثر حاسم في الطريقة التي
كتب بها تاريخ الفلسفة بعده . وإذا أردنا أن نقف في نهاية المقال للنظر
إلى الفكرة الهيجلية عن تاريخ الفلسفة لنكتشف عما فيها من جوانب قيمة
وما تخللها من ثغرات فإننا لا نجد أفضل من أن نستعيد الكلمات التي
كتبها هيجل في خاتمة المقدمة الطويلة التي مهد بها للحديث عن المذاهب
الفلسفية المختلفة . يقول : « عند هذا الحد ينتهي تاريخ الفلسفة .
لقد كانت رغبتى أن تعرفوا من خلال هذه المحاضرات أن تاريخ الفلسفة
ليس تراكما أو تجميعا أعمى لمجموعة من الأفكار الخيالية أو أنه سير
عنوي أو تسلسل اتفاقي . لقد كنت أسعى ، على العكس من ذلك ،
أن أبين لكم أن هناك تطورا ضروريا في تعاقب الفلسفات واحدة أثر
الأخرى بحيث تفترض الواحدة منها الأخرى بالضرورة ومن ثم فإن
النتيجة العامة لتاريخ الفلسفة هي :

أولا - لم يكن هناك في جميع العصور سوى فلسفة واحدة
أما الاختلافات فهي ليست سوى جوانب ضرورية لمبدأ واحد .

(٩٧) يشير هيجل في هذه العبارة إشارة واضحة إلى قول السيد
المسيح (لا تكنوا لكم كنوزا على الأرض حيث يفسد السوس والصدأ
وحيث ينقب السارقون ويسرقون ، بل اكنوزا لكم كنوزا في السماء حيث
لا يفسد سوس ولا صدأ وحيث لا ينقب سارقون ولا يسرقون) . انجيل متى
الإصحاح السادس ١٩ - ٢٠ .

ثانياً - تعاقب المذاهب الفلسفية لا يرجع الى الصدفة وانما يمثل سلسلة ضرورية لمرحلة تطور العلم .

ثالثاً - ان الفلسفة الأخيرة في فترة من الفترات هي نتيجة لهذا التطور ومن ثم ، فان الحقيقة في أعلى صورها هي التي يقدمها الوعي الذاتي للروح عن نفسه . ولهذا فاننا نجد ان آخر فلسفة تتضمن تلك الفلسفات التي سبقتها وهي تشمل في جوفها جميع المراحل السابقة» (٩٩) .

ويقول فيندلي Findley متعلقاً على هذه العبارة الأخيرة « ان هذه الكلمات توحى بما يأتي : انه على حين ان من حق الفيلسوف أن يستخدم كلمة المطلق في وصف مذهبه ، وان يقول انه يعرف حقيقته شريطة أن يمثل مذهبه آخر ثمرة في التقدم الفلسفي فانه سوف يكون من حق أي فيلسوف آخر بالضبط ولو ان هيجل لم يجد مبرراً ضرورياً لأن يقول ذلك) - ومن حق أي فيلسوف متأخر أن يتحدث عنه بطريقة مختلفة . وبناء على هذه النظرة فان الحقيقة الهيجلية هي على وجه الدقة مسألة معاصرة ولم يتوقع هيجل دواما لمذهبه أكثر من أن يحفظ ويبقى جوهره في المذاهب الجيدة التي تأتي بعده . وهذا التفسير لعباراته معقول للغاية .. » (١٠٠) .

ونحن نحمد لهيجل هذه النظرة الجديدة التي تربط بين المذاهب الفلسفية المختلفة وتعتبرها حلقات في سلسلة واحدة ، وبذلك تنهى الصراع والافتتال بين الفلاسفة على اعتبار انهم جميعا يكشفون جوانب من الحقيقة مثلهم مثل العميان الذين تحسسوا الفيل في الاسطورة الشهيرة فاكشف كل منهم جانباً هاماً وركناً سليماً لكنه أخطأ حين أصر على أن ما لمسه هو الفيل كله ! وكذلك المذاهب الفلسفية كل منها يكشف مبدأ

Ibid, p. 548 .

(٩٩)

J. N. Findley : Hegel : A Re-Examination. p. 340. (١٠٠)

ويركز عليه وكثيرا ما يكون الاكتشاف سليما والوصف صادقا لكن الخطأ يكمن فى النظرة وحيدة الجانب ، التى تأخذ بها المذاهب الفلسفية المختلفة حين تصر على ان الجانب الذى لمسته من الحقيقة هو الحقيقة بأسرها ! وعلى هذا النحو ينتهى الصراع بين الوجودية التى تركز على الفرد وتهتم بحريته وبين الماركسية التى تهتم بالمجتمع وتعطيه كل شيء ، وتظهر امكانية التوفيق بين الفكرتين على اعتبار انهما عنصران فى حقيقة واحدة ، ولعل ذلك يعطينا تفسيراً لمحاولة (جان بول سارتر) فى كتابه الأخير (نقد العقل الجدلى) حين سعى الى مثل هذا التوفيق ويجاد مركب يجمع بين الفلسفتين على صعيد واحد حين يهتم بالعلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع •

وفضلا عن ذلك فقد كان لهذه النظرة الجديدة أثر ضخم على كتابة تاريخ الفلسفة بعد هيجل ، يقول فيندلبنانت Windelband : « لقد اعتمد كتاب كثيرون على وجهة نظر هيجل فى تاريخ الفلسفة ، اعتمد عليها فى ألمانيا ج. م. مارياخ Marbach فى كتابه (تاريخ الفلسفة) ليزج ١٨٣٨ — وكذلك هيرمان — Hermann فى كتابه (تاريخ الفلسفة) ليزج ١٨٧٦ كما سار فيكتور كوزن V. Cousin فى فرنسا فى الخط الهيجلى نفسه وذلك فى كتابين هما : (مدخل الى الفلسفة) بباريس عام ١٨٢٨ وظهرت طبعته السابعة عام ١٨٧٢ و (تاريخ عام للفلسفة) — بباريس ١٨٨٤ الطبعة الثانية عشرة — « (١٠١) ويقول الفرد فيبر A. Weber « ان ألع مفسرى للفلسفة القديمة والحديثة من أمثال اردمان و (تسلا) وكونو فيشر وغيرهم كانوا نتيجة مباشرة للنظرة الهيجلية لتاريخ الفلسفة « (١٠٢) ويقول (كوفمان) : « لم يكتب تاريخ للفلسفة منذ عصر هيجل الا وكان يحمل فى طياته الروح الهيجلية العامة

Windelband : History of Philosophy, p. 10, 11 (١٠١)
Eng. Trans. by James Tufts Macmillan, L 90.

A. Weber : History of Philosophy ; p. 533. (١٠٢)

فى الربط بين المذاهب الفلسفية وبيان اتصالها على انها نمو لكل واحد وأثمرع لشجرة واحدة • ومؤرخو الفلسفة من أمثال (اردمان) وتسلسل وفيندلبانت يسيرون فى نفس الطريق وغير هؤلاء كثيرون حتى أولئك الذين سخرؤا منه ، مثل برتراند راسل فى تاريخ الفلسفة الغربية كانوا أيضا يقتفون آثاره « (١٠٧) •

نحمد له أيضا انه لم يغفل الفلسفة الشرقية بل نراه يتحدث فى صفحات طويلة عن الفلسفة الصينية عن أعلامها (كونفو شيوس) وفلسفة يى — كنج Y-King ونظرية تاو — سى Tan-See • الخ •

كما يتحدث أيضا عن الفلسفة الهندية : فلسفة سنكيها Sane-Hya وفلسفة جوتاما • Gotama • الخ • صحيح انه يساير جمهرة المؤرخين فى ان الفلسفة بدأت بمعناها الدقيق فى بلاد اليونان لكنه ، مع ذلك ، لا يغفل أثر الفلسفات الشرقية فى تكوين الخيوط الأولى للفكر البشرى ، بل انه يجعل من مذهب البوذية وما صاغه فى العدم ممثلا للمقولة الثانية فى منطقة بعد مقولة الوجود التى لخصت فلسفة الاليلين •

ونحمد له أيضا انه لم يغفل الفلسفة الاسلامية والتراث العربى بصفة عامة فقد أفرد له صفحات طويلة فى كتابه وتحدث عنه فى شئ من التفصيل الا اننا نأخذ عليه انه نظر الى هذا التراث على انه مجرد شرح وتفسير للفلسفة اليونانية لا سيما أرسطو !

ومن الأخطاء التى وقع فيها أيضا اسقاطه لعنصر الزمان مع انه أساسى فى فهم التاريخ ، لكنه تغاضى عنه وأباح لنفسه أن يقدم ويؤخر فى المذاهب الفلسفية حتى تتفق مع السير الجدلى لمقولات المنطق !

W. Kaufmann : Hegel : Reinterpretation , Texts (١ . ٣)
p. 986.

ولقد أدت به هذه النظرة الغريبة الى ان يقذف بالطبيعيين الأول خارج سنيّة الفلسفة بحجة انهم لم يعبروا في فلسفتهم عن مقولات عقلية خالصة ! كما أدت به هذه النظرة أيضا الى القول بأن التاريخ الصحيح للفلسفة يبدأ من حيث تبدأ مقولات المنطق : ولهذا فقد بدأ هذا التاريخ الصحيح بالمدرسة الايلية لأن أول مقولة في منطق هيجل هي مقولة الوجود !

يقول جون باسسمور John Passmore في معرض نقده للنظرة الهيجلية لتاريخ الفلسفة : « ان الكتابات الذي كتبه هيجل هام من زاوية انه نظر الى الفلاسفة السابقين على انهم رجال يصارعون مشكلات وليسوا فقط رجالا يعتقدون آراء معينة • لكنه أخطأ حين حاول أن يبين لنا كيف انهم يتحركون دون أن يشعروا نحو (الهيجلية) فان ذلك يؤدي الى تزييف لعمليات سير التاريخ لأن الفلاسفات التي لا تصلح لأن توضع في هذا القالب سوف تطرد وتحذف على أنها ليست سوى (انحرافات) أو كما هي الحال في فلاسفة من أمثال (باركلي) و (هيوم) لا تدرس الا دراسة سريعة • في حين ان فلاسفة من أمثال جاكوب بوهمي Jakob Boehme الذي يناسب مخطط هيجل فقد ناقشه باسهاب لا يتناسب مع وزنه الفلسفي » (١٠٤) •

* * *

مشروع دعداد
قاموس بالمصطلحات الهيكلية

مشروع لاعداد :

قاموس بالمصطلحات الهيجلية

على الرغم من أن هيجل كان يرى أن الفلسفة ينبغي أن تكون واضحة للناس جميعا — عكس شلنج — ويعارض الفكرة القديمة التي تقول انها علم مضمون به على غير أهله — فان مؤلفاته قد اتسمت بالجفاف الشديد ، والتنظيم المحكم الدقيق ، وبوفرة المصطلحات الغامضة المعقدة في كثير من الأحيان ، مما جعلها من أعقد ما أنتجه الفكر البشرى .

والطريف أنه كان يرجع جانباً — على الأقل — من هذا الغموض الى الناس أنفسهم ، فهم — من ناحية — يلتصقون التصاقاً شديداً بالأشياء المحسوسة ، مع أن الفلسفة هي الارتفاع من المحسوس الى المعقول . وهم — من ناحية أخرى — يريدون فهمها دون بذل أى جهد حقيقي ، متعللين بحجة واهية وهي انهم يملكون عقولاً قادرة على فهمها ، مع أن لكل علم مفاتيحه الخاصة ، وهذه المفاتيح في حالة الفلسفة هي المصطلحات الفنية الخاصة التي تحتاج الى دربة ودراية . يقول : « ان الناس يشكون من غموض الفلسفة دون أن يحاولوا بذل الجهد في فهم مصطلحاتها الخاصة ، مع أنهم يسلمون بأنك لكي تتعلم صناعة الأخذية ، فلا بد لك أن تتدرب على هذه المهنة ، على الرغم من أنك تملك في يديك القدرات الخاصة ، وفي قديمك المقاس الخاص » . [موسوعة العلم : الفلسفة فقرة ٥] (١) .

على أن غموض الفلسفة الهيجلية بصفة عامة ومصطلحاتها بصفة خاصة يرجع الى أسباب أخرى غير تلك ذكرها فليسوفنا ، منها — مثلاً — أن هيجل كانت تعوزه في الحقيقة حلاوة الأسلوب فأسلوبه —

(١) انظر ترجمتنا لموسوعة العلوم الفلسفية لهيجل انجزه الاول ص ٥٣ — ٥٤ دار النشر ببيروت عام ١٩٣٨ (العدد السادس من المكتبة الهيجلية) .

حتى في نظر الألمان أنفسهم على جانب كبير من الجفاف والتعقيد وهو يرجع كما يقول بعض الباحثين الى تأثيره الشديد باللغة اللاتينية وما فيها من جمل مطولة) ، ومنها ميله الشديد الواضح الى الاشتقاقات اللغوية والتلاعب بالألفاظ ، وهي اشتقاقات كان يعتمد عليها في كثير من الأحيان لشرح فكرته وتبريرها ، ومنها أنه بدل في المصطلحات القديمة وأعاد تشكيلها من جديد وأعطاهها معان خاصة دون أن يهتم كثيرا بشرح هذه المصطلحات ، ومنها أخيرا توقعه الشديد الى أن تكون له مصطلحات خاصة به فلجأ الى نحت مصطلحات جديدة... الخ . ويلخص «ج.رويس» هذه الأسباب — في المقال القيم الذي كتبه عن المصطلحات الهيجلية — فيقول : « يحتل هيجل مكانا مرموقا بين الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم أن يشتقوا لأنفسهم مصطلحات مستقلة خاصة بهم . ولقد اختار هيجل مصطلحاته في الأعم الأغلب بدقة بالغة حتى تتلائم مع أفكاره الأساسية ، وهي مصطلحات جديدة في أغلبها ، وحتى اذا ما وجدنا بينها مصطلحات شائعة فلا بد أن نعرف أنه بدل في معناها حتى تأخذ طابع المذهب ، فالمصطلحات الشائعة في الاستخدامات اليومية المألوفة قد أصبح لها معنى خاصا في هذه الفلسفة .. » (قارن قاموس بولدوين — ص ٤٥٤) .

الاشتقاقات اللغوية .. والاستخدامات المألوفة

كثيرا ما يشير هيجل الى الاشتقاقات اللغوية تأييدا للفكرة التي يسوقها ، فهو مثالا حين يتحدث عن العلاقة بين الماهية *Wesen* والوجود *Sein* يشير الى اسم المفعول من هذا الفعل الأخير وهو *Gewesen* مدلا بذلك على أن الوجود في الماهية يصبح في حكم الزمان الماضي أي ما قد كان . (قارن الموسوعة فقرة ١١٢) . كما يشير الى الاستخدامات الشائعة لكلمة الماهية *Wesen* في الحياة اليومية المألوفة ويلاحظ أنها تعني عملية تجميع أو تركيب فهي تستخدم في الحديث عن أشياء لا تؤخذ فرادى أي في مباشرتها (كما أن الماهية لا تصل اليها مباشرة وانما من خلال الوجود) وانما تؤخذ على أنها معقدة أو مركبة

وذلك مثل كلمة *Zeitungswesen* ومعناها الصحافة، وكلمة *Post-wesen* ومعناها البريد .. الخ . ثم يضيف « وهذا الاستخدام الشائع للكلمة في الحياة المالوية لا يختلف كثيرا عن المعنى الذى نقصده .. » !
(موسوعة فقرة ١١٢ - وقارن كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل
حاشية ص ١٨٦ من طبعة دار التتوير يبروت) .

كما يشير هيجل كذلك الى الارتباط اللغوى بين كلمة الشيء *Ding* وكلمة الفكر *Danken* (ونفس هذا الارتباط موجود أيضا في اللغة الانجليزية من كلمتى *think* كما يشير الى كلمة الحكم الألمانية *urteil* ، وهى كلمة مكونة من مقطعين *ur* بمعنى الأصل أو الأصل و *Teil* بمعنى قسم أو جزء ومنه الفعل يقسم أو يفصل - وبذلك يكون معنى للحكم - فى رأيه - هو الانقسام الأصل للفكرة و « .. هو الانقسام الذى يظهر واضحا فى الحكم ؛ والذى يعبر عنه صراحة الحكم نفسه »
على حد تعبيره .

فروق دقيقة بين المصطلحات ..

هناك مصدر آخر لعموم المصطلحات الهيجلية هو انك تجد مصطلحات كثيرة متشابهة استخدمت لتؤدى بعض الفروق الدقيقة بين الأفكار فهو مثلا يجفر تحت فكرة الوجود ليستخلص منها معان كثيرة ، ثم يضع لكل منها مصطلحا خاصا ؛ فخذ مثلا المصطلحات الآتية ، وهى كلها تدل على الوجود بمعنى أو بآخر :

Dasein — *fürsichsein* — *ansichsein* — *Anderssein* — *sein* —
Existenz — *Dasein überhaupt* — *Dasein als Solches* —
wirklichkeit —

تسعة مصطلحات يمكن — على الأقل — أن نذكرها تحت فكرة الوجود ، « وهى تترجم على النحو التالى : الوجود — الوجود للآخر — الوجود فى ذاته — الوجود للذات — الوجود المتعين — الوجود المتعين بما هو كذلك — الوجود المتعين بصفة عامة — الوجود للعلى — الوجود بالفعل .. » !

كما أنك لا تستطيع ان تقول ان هناك مصطلحات خاصة بالوجود ، ومصطلحات اخرى خاصة بالمعركة ، فعلى الرغم من أن بعض المصطلحات يعيب عليها التعبير عن الوجود (او الواقع ، او الموضوع) أكثر من التعبير عن المعركة (او الدات) مثل « الوجود » والوجود المتعين ، والمتبني ، والموه ومظهر تحققها ، والخواص ، والشئيه •• الخ — ومصطلحات اخرى نعتبر صراحة عن عملية المعرفة مثل : الحكم ، القياس •• الخ • فان علينا ان نلاحظ ان جميع المصطلحات عنده — كما يقول رويس — تستخدم هنا وهناك طوال المذهب بالمعنيين معا الذاتي والموضوعي • مثلا حلمه المحر تجد انها توجه لذهن القارئ في الحال بعمليات التفكير الدانيه ، مع ان هيجل يؤكدا مرارا معناه الموضوعي • وعلى هذا النحو نجده يتحدث عن الحكم والقياس على انهما عمليات موضوعية توجد في الطبيعة والتاريخ • وكثيرا ما يستخدم كلمة الحكم ليطلقها على عمليات اتميز والانقسام بصفة عامة ، وكذلك كثيرا ما يستخدم كلمة الحكم ليطلقها على عمليات اعادة التكوين أو التوفيق بين الجوانب المنقسمة • وهذا الاستخدام لمصطلحات هيجل في الوقت الذي له ما يبرره في ذهن المؤلف — نراه يمثل احدى العقبات الرئيسية أمام القارئ الذي يطالع هيجل لأول مرة •

مصطلحات خاصة ••

على الرغم من صعوبة المصطلحات الهيجلية بصفة عامة ، فان هناك عددا من المصطلحات الخاصة تتميز بهذه الصعوبة حتى اختلفت ترجمته في كل لغة باختلاف المترجمين • فكلمة Geist الألمانية تترجم بالروح أحيانا ، وبالعقل أحيانا أخرى وهي تشمل المعنيين معا لكنك لن تستطيع ترجمتها ترجمة واحدة طوال مؤلفات هيجل كلها • لكنك ستجدها في سياق يصعب فهمها اذا ما ترجمت بالعقل وفي سياق آخر نجد أنه لا بد أن تترجم على هذا النحو !

ومعنى ذلك أن المصطلح الهيجلى لابد أن يفهم من خلال النص نفسه وليست هذه الصعوبة قاصرة على اللغة العربية لكذلك تصادفها فى الترجمتين الانجليزية والفرنسية ، خذ مثلاً كلمة Begriff تجد أن هناك من يترجمها بالفكرة : وآخرون يترجمونها بالتصور وفريق ثالث يترجمها بالفكرة والتصور معا حسب سياق النص . ولهذا يفضل المترجمون عادة وضع المصطلح الألماني بجوار الترجمة .

والضجة التى أثبتت حول عبارة هيجل المشهورة : « كل عقلى موجود بالفعل » الخ « انما ترجع فى النهاية الى أحد المصطلحات الهيجلية وهو Wirklichkeit الذى يترجم أحيانا بالواقعى وأحيانا أخرى بالوجود بالفعل — وهو بصفة عامة يعارض ما هو بالقوة — وبالتالى فان الموجود بالفعل عند هيجل ليس هو الموجود وكفى لكنه الموجود الذى يحقق طبيعته العقلية تحقيقا كاملا : فالشاعر الركيك والجسم المريض ، والدولة الفاسدة ... الخ هى كلها موجودات لكنها ليست wirklich بالمعنى الهيجلى لأنها لم تحقق فكرتها العقلية . وبهذا المعنى يزول اللبس الذى يرتبط عادة بعبارة هيجل « [قارن « فلسفة الحق » ملحق للفقرة ٢٧٠] » .

مصادر المصطلحات الهيجلية ..

- أما عن مصادر المصطلح الهيجلى فيمكن أن نقول انها ترتد — بصفة عامة — الى ما يلى :
- ١ — نسبة كبيرة من هذه المصطلحات أرسطية أو مدرسية الأصل ، رغم أنه تأثر بالاستخدام الكانتي لها .
 - ٢ — جانب من هذه المصطلحات يرجع الى كانت نفسه .
 - ٣ — قسم مستقل تماما وهو يعتمد على الاشتقاقات من اللغة الألمانية .

ويضيف « كاوفمان » فى كتابه عن هيجل (ص ٥١ — ٥٢) مصدرا آخر هو الشاعر الألماني ثلر فقد امتد أثر ثلر الى مصطلحات هيجل

نفسها ، إذ أننا نجد محاولات قام بها شلر لاستخدام مصطلحات الألمانية مثل « الوجود خارج ذاته » والدخول الى الذات أو الذهاب الى الذات (.. الخ ولقد كانت تلك محاولات أولى سبقت وضع هيغل لمصطلحاته الفلسفية مثل « فى ذاته » و « لذاته » — كما ان شلر قد ذكر أيضا المصطلح الالمانى المعروف *aufheben* (يرفع) والكلمة شائعة بالطبع وهى تعنى ينفى ويحتفظ وهيغل يستخدمها بالمعنيين معا .. بل ان « كاوفمان » يرى « أن هيغل كان يفترض فى قرائه العلم ببعض هذه المصطلحات مقدما ، ربما من قراءة شلر وكانت ، حتى وان لم يدرسون فشته أو شلنجر ومن هنا فانه لم يرهق نفسه كثيرا فى تحديد معناها حين قدمها لأول مرة »

أود أخيرا أن أحذر القارئ من خطئين شائعين : اولهما هو محاولة قراءة هيغل عن طريق المصطلحات الفلسفية التقليدية ، والقارئ فى هذه الحالة سوف يجد الطريق مغلق تماما ولن يصل الى نتيجة تذكر ، فهيغل كما ذكرنا يغير فى معانى المصطلحات الفلسفية الشائعة ويكفى أن نذكر مثلا واحدا على ذلك : فكلية « التجريد » عند هيغل لا تعنى — كما هى الحال عادة — الفكر الذى يبعد عن المعطيات الحسية ، لكنها تعنى الفكرة وقد عزلت من سياقها ، فالفصل والتحليل هو فى رأيه عملية تجريد ، وبهذا المعنى يكون العالم (الذى يحل الاشياء ويفصلها) كذلك رجل الشارع من أنصار الفكر المجرد !

أما الخطأ الثانى فهو محاولة فهم فلسفة هيغل عن طريق المصطلحات الهيجلية معزولة عن النص الأصيل . فها هنا سوف يجد القارئ نفسه وقد بعد تماما عن المضمون الهيجلى الحى لهذه المصطلحات . ففى مؤلفات الشباب — مثلا — تعنى هذه المصطلحات أفكارا أخرى غير ما تعنيه فى المذهب النهائى بل قد تعارضها عاما ! المطلق فى المنطق وان كان هو نفسه فى فلسفة الدين الا أنه يتخذ مضمونا جديدا أكثر عينية وبالتالي أكثر حقيقة .. وهكذا فى بقية المذهب .

بقى أن أقول أنني لا أستطيع أن أزعّم أن ترجمتي للمصطلحات الهيجلية
ترجمة نهائية ، لكنها محاولة متواضعة لتقديم هذه الحجارة — كما وصفها
هيجل — إلى اللغة العربية أرجو أن تسهم في الوصول إلى ترجمات
مستقرة لأفكار هذا الفيلسوف العظيم .

* * *

المصطلح الإلهي	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والفلس
Absicht	intention	نية - قصد - ويشمل جميع النتائج التي ترتبط ارتباطا ضروريا بفعل من الأعمال (وهو يواكف القسم الثاني من الأخلاق الأتالية في فلسفة الحق)
Absolute	Absolute	المطلق - وهو يواكف الروح والمعل الخالص - وهو يقضي نفسه في ذاتية المطلق (التعريف الأول : المطلق هو الوجود الذي يمثل مذهب الإيليين) . تاريخ العلم - والتولات التي تمثل المذهب الفلسفية ليست الا توقعات وهو أيضا مجموع الخبرة البشرية .
Absolute Methode	Absolute Method	المنهج المطلق - وهو المنهج الفلسفي وهو أيضا المنهج الجدلي - وهو مطلق لأنه يخلو من الفروض من بدايته حتى نهايته . وهو مركب المنهج التحليلي (الاستقرائي) والمنهج التاليفي (الاستنباطي) وهذا منهجان نسبيلان وهذا لا يصلحان للدراسة الفلسفة .
Abstrakte Einseitige Unendlichkeit	Spurious Infinite	اللافتراضي الفلسفي أو الزائف - وهو يعقد على السحر في خط مستقيم ، ولهذا يسمى بالافتراضي ذي الاتجاه الواحد ويكون من طريق رفع الحد بلسقوار . وتوضح مثل له هو الممكن تأتي نقطة نية تعتبر حدا . لكن بمجرد انتقالنا الى ما وراء الحد نجد ان النقطة الأبعد حدا جديدا وهكذا الى ما لا نهاية . ايا الافتراضي الحقيقي فهو مركب الفعلي والافتراضي .
Aesthetik	Aesthetics	علم الجمال أو فلسفة الفن - القسم الاول من الروح المطلق .

Allegemeine	Universal	الكلى - أحد الموامل الثلاثة التي تتكون منها الكلية العامة بها هي كذلك والمساكن الاخران هما الجزئى والفردى ، وحى ثلاث عوامل أو لصفات في فكرة واحدة .
Analytish Methode	Analytical Method	النتيج التحليلي - وهو النتيج الاستقرائي الذي تألف منه العلوم التجريبية وهو يتقسم تقسيمين ، الأولي : انه لا يتم بالارتباط الشرورى بين الفاعلون وجزئياته والنتيجة : انه ينبعا من فروش ومميزات دون ان يفسرها .
Anderssein	Otherness Being for other	الاخرية - الوجود للآخر - الشيء في جوانبه السلبية أو الوجود الذي له علاقة بالشيء الأخرى أو ينشئ الأشياء الأخرى وهو مقولة فرعية يعالجها الوجود في ذاته . (وقد لعبت هاتين المواقفتان دورا بارزا في فلسفة سارتر فيما بعد)
An sich	In itself	في ذاته أو بذاته ، شيئا ، وكل شيء يكون في « ذاته » في بداية تطوره ثم يظهر الى العالم المرنح - وهذا المصطلح قريب من فكرة ما هو بالقوة عند أرسطو .
Anschauung	Intuition	الحس أو العيان المباشر - طريقة يتخذ بها الموهوبون والتنبهه الملائين في الموهبة - وهو يطلق كذلك على اليقين الحسى بوضعه حدسا مباشر لوضوحات الموهبة الحسية .
Anschsein	Being in itself	الوجود في ذاته ، أو الوجود بالذات (مقولة فرعية تعادل الوجود الآخر) .

المصطلح الألماني

الترجمة الإنجليزية

الترجمة العربية والشرح

Aufheben

Transcend,
Cancel

يُرفع - يُلغى - يُلغى - يُلغى - مصطلح من أهم المصطلحات الجدلانية والكرها شيوعا ويرى هيجل أنه من أكثر المصطلحات أهمية في الفلسفة . وهو يعني (١) - يلغى أو ينفي (ب) يحفظ ويبقى وهو يستخدمه بالمعنيين مما تلخص الأول في كل ثلاث يلغيه التقييد (كما هي الحال مثلا حين تلغى بقولنا السهم بقوله الوجود) لكن اللفظ الثالث يحفظ بالاعتين مما : فالمصنوعة هي إحتلال الوجود والسهم .

Auffassen

Apprehension

الاراءك بجائز خاص باليقين الحسي ، وهو أدنى مرتبة من مراتب

Begehren

Desire

رغبة - شهوة - (القسم الأول من الوعي الذاتي في ظاهريات الروح) أو صورة من صور الوعي الذاتي حين يحاول الغناء الوجود المستقل للموضوع بحيث يصبح جزءا من الذات . تاريخية في الطعام والتهيئة بمعنى الغناء ووجوده المستقل في الطعام ويصله جزءا من الذات ، ويرى هيجل أن كل ألوان الرغبة أو الشهوة لها مثل هذه الطبيعة الداخلية .

Begriff

Notion, Concept

الفكرة الشاملة (وترجم أحيانا بفكرة فقط) وأحيانا بالمفهوم (ويميل يستخدمها في وثائق الفيلسوف لسبق بها الفكر الجرد ، لها في مذهبه التبعي بالكرة الشاملة هي الفكرة الشاملة (أي التي تشمل في جوهرها قولات أخرى) ومن هنا كانت بقوله المصنوعة هي أول فكرة شاملة - والفكرة الشاملة للذي يصنع فكرة هي طبيعته الشاملة الحقيقية .

Besitzergreifung	Act of Seizure	وفضد اليد - فعل الحيازة - المصطلح الأول من مصطلحات الملكية الثلاث (الحيازة - والاستخدام - والانتزاع) وهي التي تشكل من ان القول ان هذا الشيء ملكي وليس ملك الآخرين لأنني قد وضعت يدي عليه .
Bestimmung	Determination	الافق (وكل تمنع سلب كما حال استينوزا) وهو ترجمة الكفوف ويحدد مع وجود الشيء في هوية واحدة وهو تحديد صفات ايجابية للشيء وحذف صفات اخرى .
Besonder	Particular	الجزئي (جملة) العمل الثاني من المراحل الثلاثة التي تتكون منها الفكرة الشاملة .
Bewusstsein	Consciousness	الوعي - بدرسه علم الظاهريات وهو القسم الثاني من الروح الثاني (انترميونولوجيا - الظاهريات - علم النفس) - وينقسم الوعي ثلاثة مراحل هي (١) الوعي المباشر (ويشمل الإحساس والأدراك الحسي واللمع) (٢) - الوعي الذاتي (ويشمل الشهوة أو الرغبة والوعي الذاتي المرئي والوعي الذاتي الكلي) (٣) - العقل .
Beziehung auf sich	Self-relation	العلاقة الذاتية أو الانسحاب الى الذات - وهي ذاتها « علاقة سلبية » .
Bürger	Burgher	مواطن في مدينة (في مجال المواطن في الدولة) - ينسب اهتمامه على المانع والمسلح الاقتصادي كما ينسب عليها المانع الذي ؟ في حين ان المواطن في الدولة يتمتع بحماية السياسية كما ينسب عنها الدولة .

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والتشرح
Bürgerliche Gesellschaft	Civil Society	<p>المجتمع المدني - المرحلة الثانية من مراحل الأخلاق الاجتماعية الثلاث (الأسرة - المجتمع المدني - الدولة) - فهو الجانب الإيجابي من الدولة ، الذي ينظر فيه إلى المجتمع على أنه مجموعة من الأشخاص المستقلين الذين يعيشون من قبلهم الخاصة بأن يخضع كل منهم من غيره وسيلة له ، وجميع النظريات التي ترى أن الدولة تقوم على المصلحة الشخصية والحركة الاقتصادية ... الخ تصور من وجهة نظر المجتمع المدني .</p>
Chemismus	Chemism	<p>الكيميائية (بقولية) وجهة النظر التي تصور من الطبيعة الداخلية للموضوعات وحل كل منها إلى الأخرى في مقابل الآلية .</p>
Choyen	Citizen	<p>مواطن في الدولة (في مقابل المواطن في المدينة أو المجتمع المدني) .</p>
Dasein	Determinate Being	<p>الوجود المسمى - الوجود هنا أو هناك وهو يتضمن السلب فهو وجود كذا وليس وجود شيء آخر .</p>
Denken	Thinking	<p>التفكير - وقد يكون مجردا فكيرا الفهم أو فنيا فكيرا المعال - وهو يرتبط بالية فهو مستوعب التفكير . وهو يشير إلى الارتباط اللغوي بين الشيء والفكر فهو الأشياء هو الفكر .</p>
Denkbestimmungen	Determinations of thought	<p>تحددات الفكر أو القولات - والقولات عند هيجل كليات عقلية نظامية تحمل على جميع الوجودات ، وهي موضوعية كما أنها تعين عن الساقية للأشياء ، فهي على حد تعبير هيجل " قلب الأشياء ومركزها " .</p>

Dialektik	Dialectic	العمل — العمل بمنزلة عين فصيل بمعنى شقيق وهو يوافق السلب في الحد الثاني في كل فضاء ومبنى واسع وهو يتلاقى على سلسلة المثلثات التي يتكافئ فيها العمل الخالص
Dies irae	Day of judgement	يوم القضيـم الإلهي — يوم القيامة — انحصار الدولة في الحرب هو أدانة من الله ، والتاريخ على هذا النحو هو سلسلة من الأدفائك موجهة ضد كل ما هو متناه ، ويحدد الجنب وتلفس ولن يفلت من حكمه شيء على ظهر الأرض ^{١٤}
Diese	This	ههنا — والقصود بها هي ظاهريات البوح الاختارة الى القوة في حالتي وجوده في الزمان والكان أملي « هنا » و « الآن » — وهي أبسط مرحلة من الأدراك وأكثرها عمومية وتعميلا .
Ding	Thing	الشيء (بقولة) — وهو يتكافئ من علميين هما الانعكاس في الذات والانعكاس في الآخر ، أملي كما هو في ذاته ، ومن حيث علاقته بالاشياء الأخرى .
Ding an sich	Thing in itself	الشيء في ذاته — ومصدره التركيز على جنب واحد من جوانب كثرين التي هي أملي عامل الانعكاس في الذات ومن هذا التركيز ظهرت هذه المكرة الإفساسية في سلسلة كانت .
Dingheit	Thingness	الشيئية — الكان الكلاسي أو الوسيط الذي يجمع خواص الشيء ويحتفظها ويتركب في نفس الوقت الخواص الأخرى .
Einbildungskraft	Imagination	الخيال أو العقل — أو تكوين التسميوات الجزئية التي تصنع دلالات وبرعوا وهي متطورة الكمال تصبح لغة . وهي اللحظة النقية التي يكون فيها العقل (مرحلة في علم النفس الهيجلي) الذي يتقدم الى — الاسترجاع اليه — الخيال ب — المأخرة ^{١٥}

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Einheit	Unity	وحدة - اتحاد
Einzeln	Individual	الفردى (مفردة) - المسائل الثلاثة من مبادئ الفكرة الأولية (الفردى - الجزئى - الكلى) وكل موجود يتألف من هذه المبادئ الثلاثة: فهو فرد لكنه جزء من كل. (وهى من الأقوال الأولية فى البركسية) .
Endliche	The Finite	المتناهى - والمتناهى يبقى نفسه باستمرار * ولا يبقى ذلك من الخارج بل إن طبيعته نفسها هى التى تتسبب فى النفاذ * كما يقول هيجل فى الموسوعة بقره ٨١ صفحة ١٠.
Entfremdung Entzisierung	Alienation Externalization	الانفصاف - الانفصاف - التفارح - الانفصاف (وهو مصطلح يستخدم ترجمته) وهو يبقى به تحول الفكرة إلى فكرة آخر غير نفسه - وفى فلسفة الحق يبقى نيل الحقيقة إلى الفهم ، وهو الأحاطة الثلاثة من الحقائق الفكرية الثلاث (فعل الحيزرة - استخدام الفهم - الانفصاف) أو نيل الكلية إلى الفهم () .
Erfahrung	Experience	التجربة - الخبرة
Erinnerung	Recollection	الاسترجاع - اللحظة الأولى فى الفهم - ونحو معنى الاستفادة الذاتية لصورة فكرة ما . ^{١٤}
Erkennen	Cognition	معونة (معرفة) - وهى تكون فى بدايتها معرفة بخاصة فحسب أو هى معرفة الفهم وهى هنا تعطين الزيادة لفهمها الفكرة الباطنة ، وهى وحدها الجانب النبرى والجانب المعنى . ^{١٥}

Erscheinung	Appearance	الظاهر — وهو مرتبط بالماهية فيما يظهر هو الماهية . خلق العالم .
Wesentlichen Existenz	Creation Existence	الوجود الفعلي — وهو الوجود المعلوم: الأساس أمضى الوجود الذي يصل عالماً من الاعتقاد المتبادل بين الأكيهار ؛ وفي مقولة أمضى من الوجود الخالص الدرع لأنها تتضمن فكرة العلاقات ..
Familie	Family	الأميرة — الرحلة الأولى في الأخلاق الاجتماعية (الأسرة — المجتمع الذي — الدولة) .
Form und Inhalt	Form and Content.	الشكل والمضمون — الشكل هو الجانب الظاهري من الشيء والمضمون هو الجانب الداخلي منه لكنها يتحطان في هوية واحدة . (مقولة حامية في الماركسية) ..
Für sich	For itself	ما هو ذاته — مصطلح شائع عند هيجل وهو يرادف الذاتي أو الصريح أو ما هو بالفعل عند أرسطو .
Gedächtnisse	Memory	الذاكرة — (اللحظة الثالثة من العقل)
Gefühl	Feeling	الوجدان أو الشعور — اللحظة الأولى من لحظات الإرادة الثلاث (الوجدان — الدواعي — السعادة) ..
Geist	Spirit-Mind	العقل — (والكلمة في الآلافية تتضمن المنيين بها) ومذهب هيجل كله يدرس الروح كما في ذاتها (المنطق) ثم في خروجها إلى الآخر (فلسفة الطبيعة) ثم في مودتها إلى ذاتها (فلسفة الروح) ..
Geschichte	History	التاريخ — والتاريخ عند هيجل لا تحكمه الصفحة أو القدر بل العقل .

المصطلح الالهي

Gewissen

Gewissheit

Gleichheit
und

ungleichheit
Grenze

Grund

Gute und
Schlechte

Herrshaft:
und
Knechtschaft

الرجية الإنجليزية

Conscience

Certainty

Likeness
and

unlikeness
Limit

The Ground

Good and
Evil

Lordship
and
Bondage

الرجية العربية والترجمة

ضمير - وهو قانون الاخلاق الذاتية أو العربية وهي لهذا تسمى اخلاق الضمير .

اليقين - (في مقابل الحقيقة) كما هي الحال في اليقين الحسي .

المساواة والمخالفة - وهذا المسمى عملية العنصرية بين الاسباء التي تعتمد عليها العلوم التجريبية استيعابا كبيرا .

حد - هناك لوثان من الحد : الحد الكمي كان يقول هذه العملية من الأرض مساحتها ثلاثة أكتار ، والحد الكيفي كان يقول انها ارض زراعية وليست غابة ولا سمراء ، وهذا النوع الأخير يتحد مع وجود الشيء في هوية واحدة ، ويستحق معرفة الشيء بما لم يكن له حد ، فالقول المطلق كما يقول هيجل غلام مطلق (موسومة لسنة ١٩١٠) .

الاسموس (مقولة) - وهي مركب الهوية والاختلاف .

الخير والشر - القسم الأخير من الاخلاق الذاتية أو العربية أو اخلاق الشمس (في فلسفة الحق) .

المساواة والمعنوية - حين يحصلون الوعي الذاتي مفاهيم اسموس (الوضوح) وهو ذات الفكرى (وجعله متفعا عليه استيعابا لها يظهر نظام الرق أو المعنوية حيث نجد ان السيد هو وحده صاحب الوجود المستقل بينما يبيت السيد الى مستوى لا الذي .

Idealismus	Idealism	الأيديا – وكل فلسفة عند هيجل مثالية بالضرورة . الأيديا – الفكرة التسالطية مع مضمونها أو مدركة بطريقة عينية هي المنكرة .
Idee	Idea	الأيديا – والأيديا عند هيجل لا تفصل عن الاختلاف لها الأيوية المصورة الجردة كما توجد في المطلق المصورى فهي هيوية الملم .
Identität	Identity	الهوية – عدم التماثل – الهوية .
Indifferenz	Indifference	الحيادية – عدم التماثل – الهوية .
Innere und Aeusere	internal and external	الحيادية – عدم التماثل – الهوية .
Kategorie	Category	الحيادية – عدم التماثل – الهوية .
Konkret	Concrete	الحيادية – عدم التماثل – الهوية .
Krieg	War	الحيادية – عدم التماثل – الهوية .
Leben	Life	الحيادية – عدم التماثل – الهوية .
List der Vernunft	Counting of Reason	الحيادية – عدم التماثل – الهوية .

والمجسم (مبدأ العدد) .
دهاء العقل

المصطلح الألماني

الترجمة الإنجليزية

الترجمة العربية والشرح

Logik	Logic	المنطق — القسم الأول من مذهب هيجل ، وهو يدرس العقل الداخلي أو ملكوت أفكار الخلق ، وعوضون المنطق بعرض لنا الله في ماهية الإلهية قبل أن يخلق الطبيعة والروح النهائي — والمنطق عند هيجل هو نفسه الميتافيزيقا (موسوعة، فترة ١٢) ..
Mann und Weib	Man and Woman	الرجل والمرأة — أو الزوج والزوجة وهما من طريق الزواج يلميان شخصيتهما المستقلة ويوقعون لأن إلى شخص واحد في الأسرة ولهذا يجب تعيد الخلاق بغير المستطاع .
Mass	Measure	القياس (مقولة) — وهو انحط الكمية والكيف في هوية واحدة ، وهو يعني أيضا التناسب بينهما شكل شيء له قدر معين من الكمية يقابله قدر معين من الكيف وبهذا مما يكون الوجود . (وهذه المقولة من العوالات الهائلة في الفلسفة الماركسية) ..
Metaphysics	Metechanism	الواقعية — وجهة النظر التي تنظر إلى الأشياء على أنها لا يؤثر بعضها في بعض ولا يتأثر بعضها ببعض ، وأنها يتوقع بعضها جانب بعض بطريقة خارجية فحسب (في مقابل الكلية) — انظر هذه المقولة فيها سبق .
Metaphysik	Mechanismus	الميتافيزيقا — يدرس هيجل على إبراز أهمية الميتافيزيقا ويرى أن الشعب الذي فقد ميتافيزيقاه هو المسيء ما يكون بالبعد الذي فقد قسم اعادته رغم كل ما فيه من زينات ..
Möglichkeit	Possibility	الامكان — (مقولة) ترتبط بالواقع ، فلا يمكن هو شيء لم يحقق بعد ، والواقع هو إمكان قد تحقق ..

Monarch	Monarch	الملك أو الحاكم — لا بد أن يكون على رأس الدولة نرد واحد ينسق جميع وظائف الدولة وظيفته ملته جميع ألوان النشاط ؛ وينسج النقط فوق الحروف كما يقول هيجل .
Monarchie	Monarchy	الملك — والتمام الملكي هو أفضل النظم السياسية عند هيجل وبمئة خامسة المئة المستورية .
Moralität	Morality	الأخلاق البرية أو الذاتية أو أخلاق الشعب القسم الثاني من الروح القومي (أو فلسفة الحق) الذي ينقسم الى ثلاثة أقسام هي (١) — الحق الجبرد أو المورى (٢) — الأخلاق الفردية أو الذاتية (٣) — الأخلاق الاجتماعية .
Natur	Nature	الطبيعة — القسم الثاني من مذهب هيجل ؛ والروح في الطبيعة تنسج نفسها في تخارج ؛ وتنسج نفسها من وجودها المناسب « كما يقول في الموسوعة بقرة ١٨ .
Neigung	Inclination	ميل —
Negativität	Negation	النفي — يقول عنه بولوين في قانونه « انه مصطلح من أصعب المصطلحات التي استخدمها هيجل ؛ فهو يوحي — في كلمة واحدة — بالذهب كله « (الجلد الأول من ٢٥٨) وذلك لأنه الخاصية التي يتميز بها التطور كله — تطور الفكر وتطور الأشياء في آن معنا . وهو يوافق الوسط ؛ وهو هيئة الوجود بين الحد الأول ؛ والثالث في كل مقلد « والسلب يرتبط بالاجنب ؛ لكل سلب معين .
Nichts	Nothing	العدم (محولة) الحد الثاني في أول مقلد يبدأ به المطلق (الوجود — المدم — المضرورة) ولا تظهر حقيقة العلم الا في اتجاه مع الوجود وهذا الوحدة هي المضرورة «.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Notwendig	Necessary	ضروري -
Person	Person	شخص - أول فكرة في فلسفة الحق ؛ وهو الفرد الذي لا يبي السلام الخارجي لتسبب لكحة يعني ذاته أيضا ومن هنا كانت له حقوق على جميع الأشخاص الأخرى .
Personlichkeitt	Personality	الشخصية - الشخصية كما يقول هيجل هي أساس الحق الجرد وقامتته هي : " كن شخصا والآخرين بوصفهم أشخاصا " (فلسفة الحق فترة ٣٩) .
Pflanze	Plant	النبات - القسم الثاني من الكائنات المعنوية في فلسفة الطبيعة .
Pflicht	Duty	الواجب - والواجب هو جوهر الفهم الأخلاقي (انظر فيما سبق الفهم - الأخلاق الفيزقية) .
Postulat	Postulate	مسلطة - مسألة
Qualität	Quality	الكيف - يتحد الكيف مع وجود الشيء في هوية واحد بحيث اذا تثير تثير وجوده معه .
Quantität	Quantity	الكم - خاصية خارجية للوجود ، بمعنى ان تثير الكم - في حدود معينة - لا يحدد الشيء وجوده لها اذا رآه الفهم الكيفي فلهذا يؤدي الى تثير في الكيف اعني في وجود الشيء (تارتن القانون الأول في الجدل المركبي) .

Recht	Right Law	حق — قانون — عدالة . وهوبل يدرس تحت هذا الاسم : حقوق الزبد وواجبه والبرف والمادات والأسرة والزواج ، والأخلاق والجنح والسحرولة .
Rechtlich	Rightful	قانوني — شرعي
Rechtsphilosophie	Philosophy of Right	فلسفة الحق — القسم الثاني من فلسفة الروح وينسب أيضا بالروح الموضوعي ، وهو يتبع وسطا بين الروح الذاتي (علم الأمسان — الظاهريات — علم النفس) وبين الروح المطلق (الدين — الدين — الفلسفة) .
Reflexion	Reflection	الامكانات والفكر — وهوبل يربط دائما بين التفكير والامكانات على اعتبار ان التفكير هو معرفة الشوية لا في جواهرته بل على انه متوسط ..
Relativität	Relativity	القيسية — وهي الدعوة المساعدة في القسم الثاني من المطلق .
Religion	Religion	الدين — القسم الثاني من الروح المطلق — والدين بصفة كلية هو جبل للمطلق ، لكن اذا كان الدين هو تجلي المطلق في موضوع حي ، فالدين هو تجل له في تصوير مجازي ، ايا الفلسفة فهي المطلق بوصفه فكرا خالصا .
Schluss	Syllogism	القياس — (القياس الكلي — قياس الامكانات — قياس الضرورة) .
Schuld	Cult-Responsibility	مسؤولية — فنب سبب يستقيم هذا المصطلح احيانا ليدبي الى دلالة اخلاقية او بغير هذه الدلالة وقد اسطغنية ميكل في فلسفة الحق بالمتدين مما : فالخير مسئول من جريته وهو سبب هذه الجريمة في وقت واحد تزلن فلسفة الحق لقوة ١١٥ .

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Seele	Soul	النفس - وهي عنصر الوحدة أو الاتحاد ، نى يحل الجسم الذى هو عنصر التعدد وبها بما تتألف جوالة الحياة .
Seln	Being	<p>الوجود - وهو خلق ثلاثة معان (١) - العائرة الأولى من النطق</p> <p>(٢) - القسم الأول من هذه العائرة (٣) - قول يعزلة نى هذا القسم : والوجود هو العزلة الأولى التى يبدأ بها النطق وهو يمثل البسائر والاحتلال الظاهرى .</p>
Selbstbewusstsein Selbstbestimmung	Self-consciousness Self - determination	<p>الوعى الذاتى - الوعى بالذات (انظر الوعى فيها سبق) .</p> <p>التحديد الذاتى - أو التعيين الذاتى وذلك هى الحرية الحقيقية فسد هيجل : فالفرد يحدد نفسه بنفسه ولا يتجده غيره آخر ، ومن هنا كان تقدم الوعى وتحديده لنفسه هو تقدم للحرية .</p>
Sittlichkeit	Ethical life	الحياة الاخلاقية - أو الاخلاق الاجتماعية (القسم الثنى من فلسفة الحق) وهو يتألف من ثلاثة مراحل هى الأسرة - المجتمع الدنى - العزلة .
Spekulativ	Speculative	نظرى - تطلق على احد الثالث أو الركب فى كل ملك والفكر النظري يعارض الفكر الجرد .
Sprache	Language	<p>اللغة - وعلاق هيجل أهمية كبيرة على اللغة نعى « وسيلة التفكير » هى « المستودع الرئيسى لمعطى الفكر » .</p>

Staat	State	الدولة — والدولة منذ هوبل هي أعلى تطور للروح الموضوعي، وهي ليست وسيلة لتحقيق رغبة الفرد لكنها غاية في ذاتها ولهذا فهي قد تتغلب نفسية الفرد في سبيل الغايات الحقيقية الكلية المعادلة للدولة.
Substanz	Substance	جوهر (مؤولة) — وهو يرتبط ارتباطا ضروريا بأفراضه، علاجه يظهر في العرض.
Synthetisch Methode	Synthetic Method	النتيج التركيبى أو التاليفى — وهو المنهج الرياضى وهو منتج مقادع ولهذا لا يصلح للرأىة الفلسفة (راجع المنهج المطلق).
System	system	نسق — (مذهب) لا بد أن يتم عرض الحقيقة في نسق متكامل بحيث لا تفهم الحقائق منفردة بمعزل بعضها عن بعض.
Triebe	impulses	الدوافع — القسم القاتلى من الإرادة كما يدرسها علم النفس الجينى.
Tod	death	موت — وهو لا يتغلب من الحياة، فكل حياة تحمل في جوهرها جرعة الموت.
Ueberzeugung	transition	انتقال — عبور
Unmittelbar	immediate	مباشري — من أكثر المجالات شيوعا في الأدب وهو يرتبط بالوسط، ومصطلح المباشر يشير في أن منا إلى الحضور والظور الظاهري من العلاقات وهي السمة التي يبدو أنها تطلق عليها جميع الموضوعات في البشريّة (انظر بولدون في قانونه — المجلد الأول من ٢٥٨).
Unmittelbarkeit	Immediacy	المباشري — وهي نفس الفكرة الواردة في المصطلح السابق.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Teil	3. dgement	الحكم - وهو يعني حرياً الانقسام الأصل والمقسود هو انقسام الفكرة المسئلة بحيث تكون موافقاً للقانون «الزواج المنطوق من الحكم» . وهو ينقسم أربعة أنواع هي (١) - الحكم التجزي أو حكم الملازمة (٢) - حكم التامكاس (٣) - حكم الضرورة (٤) - حكم العكس .
Verbrechen	Crime	الجريمة - ينقسم الخطأ إلى ١ - الخطأ غير المتعمد ٢ - المتعمد ٣ - الجريمة . فالجريمة هي ذنوب الخطأ ، وهي سلب الحق عن طريق تعامل عاقل . والجرم يتكرر للخطأ يتكرر حقه الخاص والجريمة بهذا الشكل تكرر خاص من الزمان والتلف .
Vernunft	Reason	العقل - العقل هو المبدأ الذي يسلم بالتفريق والاعتلاف ولكنه يترتب في الوقت نفسه الهوية الكلية وراء هذا الاختلاف ولهذا مثله بأنفسه بهذا الهوية الأشخاص - والعقل هو الصورة العليا لتسامد الروح والحركة الواسية .
Vermittlung	Mediation	الواسطة : (راجع السلب فيما سبق) .
Verstand	Understanding	الفهم - قوانين الفهم هي قوانين التعلق المصورى الهوية المجردة وتتكون التامكاس والثلاث المبرمجة - ويسمى الفهم وراء القوة والحدود والجريد ووضوح التواصل بين الأشياء - وطريقة الفهم في الظاهر ه الجريد وهو منهج الميتافيزيقيا العلمية ،
Vorstellung	Presentation	التمثيل - أو الفكرة السالبة أو التصوير المجازى وهي تمثل قائلها على التمثيلات الحسية في الأذهان النفس .

Wahrnehmung	Perception	الادراك الحسي - القسم الثاني من الوعي المباشر في ظاهريات الروح . وهي مرحلة في الإدراك أعلى من الإحساس أو ما يسمىه هيجل باليقين الحسي .
Wahrheit	Truth	الحقيقة - وهي ترابط النسق كلاً - ويرى « ولاس » أن كلية الحقيقة من هيجل توافق من ناحية « المعنى » ومن ناحية أخرى « الفكرة السابقة » (مقدمة الفلسفة هيجل لا سيما مبتدئة من ٣٢٤) .
Werden	Becoming	المتحوّلة (بقوله) المركب من الوجود والمعدم وهي أول فكرة عقلية وثابت تعريف للمطلق كما يعتبر عنه في الفلسفة مذهب هيغلطس .
Wesen	Essence	الماهية - الماهية هي حقيقة الوجود أو هي الجانب الحقيقي الداخلي لكلها حد نفسي بمعنى أنها تعتمد في وجودها على الظاهر لأنه يتغير عن الماهية (لاحظ أهمية هذه الفكرة في الفلسفة الماركسية في قولها أن ما يتأثر من بتناقضات في النظام الرأسمالي هو ماهية هذا النظام نفسه) .
Wesentlich und unwesentlich	Essential and unessential	الماهوي وغير الماهوي - حذان يرتبطان ارتباطاً ضرورياً ولا يوجد أحدهما بدون الآخر ، وعلى الرغم من أن الماهوي هو مصدر وجود غير الماهوي كما أن الإبرة هي مصدر النبوة ، إلا أنه ما لم تكن هناك نبوة أنعم وجود الإبرة ، وكذلك إذا لم يكن هناك غير الماهوي (أو المرحلي أو الحاد) لا يمكن للماهية أن توجد .
Widerspruch	Contradiction	التناقض - لا يلحق التناقض بالمتغير الذاتي فحسب لكن المتغيرة الوجودية تتلخص من وجود عدد كبير من الأشياء والعمليات التناقضية ، والحركة الخارجية التي تحركها القوانين ليست إلا الوجود المطلق المباشر للتناقض . والتناقض عند هيجل أصغر من الهوية وأكثر منها جوهرية .

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Widerstreit	Conflict	مراع - نزاع
Wirklich	Actual	الحقيقي الواقعي أو الموجود بالفعل - وهو اتفاق طبيعة الشيء ووجوده الظاهر، وهو ذلك يبرز عن طبيعته العقلية ؛ « إن هنا مثل هيكل » كل حقيقة واقعية عقلية ؛ وكل عقل حقيقة واقعية ؛ ولكن ذلك لا ينفى أن كل موجود عقلى بالوجود لا يكون عقليا إلا إذا اتفق وجوده مع ماهيته .
Wirklichkeit	Actuality	الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل - القسم الثالث والآخر من دائرة الماهية وهو لهذا مركب الماهية والوجود وفيه فصل الماهية الى تماثيلها .
Wissen	Knowledge	علم - معرفة - وفيل يستخدم كلمة العلم بالمعنى الواسع الذي يكاد يرافقه المعرفة ؛ والمعرفة الفلسفية بوجه خاص ؛ وعلى ذلك فالنتائج العقلية هو النتيج الفلسفي ؛ والنسق العلمي هو النسق الفلسفي .
Wohl	Well-being	الرفاهية أو السعادة الإقلائية - الرد له أهدافه الخاصة التي تحقق له سعادته وذلك حق مشروع له - وهو جانب تعريسه الأخلاق الذاتية أو أخلاق الفسيف (القسم الثاني من الروح الموضوعي) .
Wollen	Volition	الإرادة - القسم الثاني من الأقسام الثلاثة التي يدرسها علم النفس البشري (المعرفة - الإرادة - الروح الحر) .

Zeit	Time	<p>الزمن - المطلق يقضي نفسه في الزمان في أوجه أو مراحل مختلفة وهكذا ما يشكل دور العالم . لها المطلق فهو يخلو من الزمان لأنه يعرف المطلق في ماهيته الأزلية .</p>
Zufällig	Contingent	
Zweck	End	<p>المعرفي أو الحادث - وهو رغم ذلك عنصر أساسي في تكوين الماهية . غاية (مقولة) .</p>

« فهرس »

مقدمة	٥
المجموعة الأولى : دراسات علمية :	٧
١ — ثورية المثالية الهيجلية	٩
٢ — الوعي الذاتى	٢٢
المجموعة الثانية : دراسات فى الفلسفة السياسية :	٥٧
١ — هيجل والرجعية	٥٩
٢ — ورقة عمل	٦١
٣ — الحرب ومحكمة التاريخ	١٢١
المجموعة الثالثة : هيجل .. والفلاسفة :	١٧٩
١ — كيركجور فى قبضة هيجل	١٨١
٢ — هيجل وكيركجور	٢٠٥
٣ — المقولات بين أرسطو وكانت وهيجل	٢٤١
المجموعة الرابعة : مؤلفات هيجلية :	٢٧٥
١ — علم المنطق	٢٧٧
٢ — هيجل وتاريخ الفلسفة	٢١٧
مشروع لاعداد قاموس بالمصطلحات الهيجلية	٢٧٧
الفهرس	٤٠٧

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٤/٤٥١٥

دار الوثائق القومية
للطباعة والتجميع
الأرض ٣٣ رمضان المرسى بجوار جامع العلاء

Source: www.bibalex.org



Bibliotheca Alexandrina

Thanks to
assayyad@maktoob.com

To PFF: www.al-mostafa.com